LEO J. ELDERS

Elders, Leo J.
Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino. - 1a ed. -
San Rafael : Del Verbo Encarnado, 2008.
408 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-9438-13-8

1. Filosofía del Cristianismo I. Título
CDD 201

Fecha de Catalogación: 07/08/2008

Primera edición al cuidado de Thomas Rego

© 2008 – Ediciones del Verbo Encarnado
El Chañaral 2699 – CC 376
(5600) San Rafael – Mendoza
Argentina

Tel. +54 (0)02627 – 430451
ediciones@iveargentina.org
www.edicionesive.com.ar
www.iveargentina.org

En muchas universidades católicas y seminarios mayores los estudiantes manifiestan un verdadero interés en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Me parece que las razones de este interés creciente se deben buscar en un deseo de claridad y simplicidad, en una sociedad donde todo llega a ser más complejo, confuso e infectado de relativismo. Sobre todo su búsqueda de una certeza que ya no encuentran en varios sectores de la vida los hace descubrir en la doctrina de Tomás una ayuda insuperable y un complimiento magnífico.

Para animar a los estudiosos a ir a buscar en Santo Tomás los tesoros de una teología y filosofía, he propuesto a la Editorial del Verbo Encarnado el proyecto de publicar casi una treintena de textos que han sido objeto de conferencias y publicaciones durante los últimos treinta años y llaman la atención sobre ciertos aspectos tal vez menos conocidos de la obra del Doctor Angélico, pero que valen como tantos senderos que nos hacen entrever la profundidad, la belleza y la actualidad de su pensamiento.

El presente libro es una colección de conferencias presentadas durante los últimos treinta años en diferentes universidades españolas, argentinas y chilenas -casi la mitad de ellas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra-. Todas tratan de temas teológicos. En un segundo tomo serán publicados los textos sobre cuestiones filosóficas. De esta manera, el contenido del libro constituye una cierta unidad.

Agradezco a EUNSA de Pamplona, a la UCA de Buenos Aires y otras editoriales su permiso de publicar estos textos de nuevo y así sacarlos de un cierto olvido con la esperanza de hacer una contribución a los estudios del Doctor Común. Amigos como el Prof. Ángel Martín Municio de la Real Academia, el Dr. José Manuel Tercero, las Profesoras Marycel Donadío de Gandolfi y Maja Stier y otros han revisado el texto español. El Lic. Thomas Rego merece la gratitud de todos por haber preparado con gran competencia y acribia todos estos textos para su publicación. Estoy particularmente agradecido al P. Elvio Fontana del Instituto del Verbo Encarnado por haber acogido estas conferencias entre los libros que publica su editorial y aprecio sus esfuerzos para promover el estudio del pensamiento filosófico y teológico de Santo Tomás de Aquino.

Leo J. Elders S.V.D., Kerkrade (Holanda),

Pascuas de Resurrección, 2008

1

Entre los temas que, durante los estudios preparatorios al Segundo Concilio del Vaticano, el entonces Santo Oficio indicaba como importantes y preocupantes estaba el de la revelación divina. Encomendaba que su noción fuese determinada con mayor precisión y que los errores (el modernismo, el inmanentismo) fuesen señalados. El Concilio debía declarar que la revelación pública y objetiva es el centro y la sede de la revelación divina. Por motivos pastorales y otros el Concilio elaboró y votó la importante y hermosa constitución *Dei Verbum*, sobre la Revelación y la Sagrada Biblia, pero no pudo (o no juzgó oportuno) estudiar los errores mencionados en el documento del Santo Oficio.

En una primera lectura *Dei Verbum* parece trasladar el acento de una concepción objetiva de la revelación (revelación es la comunicación de conocimientos en lo concerniente a Dios y los designios de su misericordia) hacia una presentación histórica (Dios se manifiesta a nosotros por hechos, personas y acontecimientos históricos). Esta traslación del interés hacia una consideración concreta e histórica de la revelación está de acuerdo con la orientación del pensamiento contemporáneo. Como lo escribe W. Pannenberg, la historia es el lugar, donde se

[1] «Inspiración y Revelación según santo Tomás de Aquino», en *Esperanza del hombre y Revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 181-198.

puede expresar y comprender la revelación[2]. Estoy convencido de que, no obstante las interpretaciones en un sentido opuesto, un análisis meticuloso del texto (nn. 2 hasta 6) de *Dei Verbum* muestra que el Concilio enseña la doctrina clásica. Mostraré más adelante la exactitud de esta afirmación.

Sin embargo, en los años posteriores a Vaticano II, ciertas ideas erróneas respecto a la revelación han conocido una difusión alarmante, ideas entre las que muchas se sitúan en la prolongación del modernismo. Según los modernistas la revelación no debe ser considerada como la manifestación de la verdad divina, sino como una afección del sentido religioso: es antes de todo una experiencia subjetiva. Los dogmas de la fe son la expresión de estas experiencias con la ayuda de conceptos que se toman prestados del ambiente cultural. De allí que pierden su carácter absoluto. El jesuita inglés Tyrrell intentó separar totalmente la experiencia cristiana de su expresión doctrinal.

La tendencia anti-intelectual y anti-objetiva que prevalece hoy en día en la teología y que es análoga a las ideas modernistas, ha conducido a algunos autores a posiciones bastante alejadas de la doctrina tradicional. Entre otras aserciones afirman que la revelación no es la comunicación de una doctrina (o no lo es primariamente), sino que consiste en la presencia personal de Cristo así como en acontecimientos históricos[3]. Se destaca la tendencia de reducir el contenido objetivo de la revelación divina a un mínimo de apenas una página. Esta concepción que contradice la doctrina tradicional con respecto a la revelación nos constriñe a estudiar la concepción bíblica y tradicional de la revelación. La mejor manera de conocer y aproximarse a la misma es la doctrina de santo Tomás que sigue, como siempre, muy de cerca lo que dicen la Sagrada Biblia y los Padres.

---

[2] W. Pannenberg, R. et T. Rendtorff, U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961.

[3] Véase *Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese*, Nijmegen, 1964.

Además, ella ha determinado durante siglos el pensamiento teológico católico.

En este ensayo me propongo presentar la doctrina de Santo Tomás para compararla luego con las declaraciones del Concilio.

Los sentidos del término

Inspirare significa influir invisiblemente en una persona (o una substancia) desde fuera. En I-II 68, 1 se lee: «Inspiratio significat quandam motionem ab exteriori». Esta influencia causal puede situarse en el nivel natural o en el nivel sobrenatural.

En cuanto al nivel natural, un primer sentido de la palabra es biológico, a saber, «la inhalación y exhalación del aire»[4]. Este sentido se encuentra en algunos comentarios sobre las obras de Aristóteles[5]. Hay que mencionar también el versículo *Génesis* 2, 7: «[...] le inspiró en el rostro aliento de vida», frecuentemente citado. Comenta Tomás: «Illud quod inspirat, aliquid flatum de se emittit»[6].

En segundo lugar el verbo *inspirare* puede significar la influencia causal de Dios, en particular en cuanto Dios da la vida y el conocimiento intelectual a los hombres. Tomás escribe, por ejemplo, que Dios inspiró interiormente a los hombres «dándole la luz de la razón»[7]. Afirma también que Dios inspiró la ley natural[8] y que Dios puede inspirar a los reyes para que

[4] *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 4.
[5] *In VII Phys.*, l. 3.
[6] *Postilla in librum Geneseos*, c. 2; cfr. *Contra errores graecorum* I, c. 27.
[7] *In evang. Matthaei*, c. 21, l. 2 et passim.
[8] *Catena aurea in Lucam*, c. 13, l. 2.

gobiernen bien[9]; puede dar a los hombres el conocimiento de sí mismo[10] o la sabiduría. De hecho la expresión «sapientiam inspirat» ocurre repetidas veces en las obras del Aquinate. Tomás incluso escribirá que «Dios habla sencillamente con el hombre cuando le inspira algo de su sabiduría»[11].

Emparentado está el uso de «inspirar» para indicar la influencia iluminante de los ángeles (o los demonios) en otros ángeles o en los hombres. El diablo puede inspirar malos sentimientos a los que lo siguen[12]. De modo general el Angélico afirma que la inspiración de la luz divina llegó a los profetas por la mediación de los ángeles[13]. Pero aquí hablamos ya de la inspiración sobrenatural.

En tercer lugar, el verbo *inspirare* puede significar una influencia causal divina en el plan sobrenatural. Pues Dios actúa de dos maneras: inmediatamente por sí mismo (entonces lo que obra es un efecto propio de él, *proprium opus*) y por la mediación de causas inferiores. Así instruye nuestro intelecto inmediatamente por la Sagrada Escritura y mediatamente por otros textos[14]. Aunque en muchos pasajes se trata de una inspiración del intelecto humano, como la hubo en los profetas, el verbo *inspirare* es empleado también para significar la moción divina que tiende a hacer obrar bien a los hombres. Algunos ejemplos: «Todos los que llegan a conocer la verdad, lo hacen escuchando la inspiración del Espíritu Santo»[15]. El mismo Espíritu que ha hecho las Escrituras, ha llevado también a los santos a trabajar para la difusión del Evangelio[16]. Los mensajeros

[9] *CG* III 4.
[10] *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2:«[…] inspirando cognitionem sui creaturae».
[11] *In Job*, c. 11.
[12] I-II 80, 1.
[13] *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2.
[14] *In II Tim.*, c. 3, l. 3, n. 126.
[15] *In Evang. Ioannis*, c. 6, l. 5.
[16] *In Rom.*, c. 1, l. 5. Véase también *In II Cor.*, c. 5, l. 5 e *In Evang. Ioannis*, c. 3, l. 6.

del Evangelio aprenden por inspiración lo que deben decir en su predicación[17]. Así hay continuidad, gracias al Espíritu Santo, entre la Biblia y la predicación apostólica. Porque el Espíritu sigue obrando en el pueblo de Dios, su influencia se manifiesta también en los Padres de la Iglesia a quienes inspiró la verdad sobre la doctrina de la fe[18]. Así, en lo que es efecto de la inspiración divina, no hay jamás errores[19].

Dios inspira en los hombres santos deseos[20]. Para vivir virtuosamente y prepararse para la fe hace falta una ayuda interior de Dios que mueve al hombre y le inspira buenas decisiones[21]. Porque el Espíritu procede del Hijo que es la verdad, inspira la verdad en aquellos a los que es enviado[22]. Efectivamente, toda la vida de un cristiano debe desarrollarse gracias a la inspiración del Espíritu Santo: «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (*Rom*. 8, 14). Según el Aquinate, toda la vida de la gracia depende de «una inspiración interior que proviene del sacrificio de Cristo»[23]. En esta inspiración de la vida sobrenatural los dones del Espíritu Santo ocupan un sitio de honor: repetidas veces inspiración y los dones son asociados[24].

La inspiración de las Sagradas Escrituras

Gracias a su sentido ordinario la palabra *inspirar* era muy idónea para significar la influencia de Dios sobre los profetas y los autores de la Sagrada Escritura. Dos textos del Nuevo Testamento, citados muy a menudo por santo Tomás, indicaron el camino: *2 Pedro* 1, 21: «Movidos por el Espíritu Santo, ha-

[17] *Comentario sobre el Apocalipsis*, 2.
[18] *Q.d. de potentia*, q. 4, a. 1.
[19] II-II 172, 6.
[20] II-II 83, 5 ad 1.
[21] I-II 109, 6.
[22] *In 1 Cor.*, c. 2, l. 2.
[23] III 78, 3 ad 3.
[24] I-II 68, 1 *et passim*.

blaron los hombres de Dios» y *2 Tim.* 3, 16: «Toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia». La Sagrada Escritura es, de hecho, inspirada por Dios[25].

«Tuvo lugar en Abrahán una inspiración y moción oculta e interna que le forzó a hablar de esta manera, aunque en su espíritu todavía no advertía plenamente [...]»[26]. En otra ocasión Tomás escribe que es por inspiración divina que Moisés nos instruyó acerca del comienzo del mundo[27]. Repetidas veces hace notar que «la inspiración del Omnipotente da inteligencia»[28].

La inspiración de la Sagrada Escritura significa que Dios es su autor, porque la Biblia ha sido escrita «per instinctum inspirationis divinae»[29]. En este contexto Tomás subraya el carácter instrumental de la colaboración humana en la redacción de la Biblia evocando el ejemplo de un niño que repite lo que se ha dicho. Dos versículos de la Biblia lo confirman: «Es mi lengua como cálamo de veloz escriba» (*Salmo* 44, 2) y «El Espíritu de Yahvé habla por mí y su palabra está en mis labios» (*2 Samuel* 23, 2). En la revelación profética el espíritu del profeta es movido por el Espíritu Santo como un instrumento deficiente[30]. Dios es el origen de la Sagrada Biblia[31]; es su autor y el hombre su instrumento[32]. El Espíritu divino ha escrito estos libros con gran sabiduría para instruir a los hombres[33]. Sin embargo, esto vale por el contenido de los misterios de la fe, pero no respecto a la manera humana de expresarlos[34].

---

[25] *In Dionysii De div. nom.*, c. 11, l. 3.
[26] *Postilla in librum Geneseos*, c. 18.
[27] *Q.d. de potentia,* q. 4, a. 1.
[28] *In Job,* c. 32, l. 8.
[29] *Prologo del Comentario sobre los Salmos.*
[30] II-II 173, 4.
[31] *Principium biblicum*.
[32] *Quodl.* VII, q. 7, a. 3.
[33] *In Job,* prol.
[34] *Catena aurea in Matthaeum*, prooemium. Tomás cita a Agustín: «Sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adiunxit».

Inspiración como infusión de conocimiento

En cuanto *inspirare* significa la acción divina en el espíritu humano, particularmente en el plan sobrenatural, se explica que este verbo ha podido ser utilizado también en el sentido de comunicación de doctrina o revelación. La definición de Casiodoro[35], citada muy a menudo por Tomás, describe la profecía como «inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians»[36]. En esta definición, inspiración tiene el sentido de iluminación y comunicación de la verdad y así es una alternativa del término revelación. Pasamos al estudio de esta palabra.

Las fluctuaciones en el sentido del término inspiración en los autores medievales se encuentran también en las primeras obras de santo Tomás, es decir, en su comentario sobre las *Sentencias* y en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. En *De veritate*, q. 12, a. 9 no es muy frecuente la palabra «revelación» para describir la intervención divina en el espíritu de los profetas. Hablando de los dos componentes de la profecía, a saber, el juicio y la recepción (de imágenes, ideas, etc.), escribe que la inspiración divina puede limitarse al solo juicio. Dicho sea de paso que la recepción no es necesariamente de origen sobrenatural: un ejemplo es el sueño profético del faraón que veía siete vacas gordas y siete flacas; Tomás menciona también el caso de Salomón que juzgaba las cosas humanas con mayor certeza que otras personas[37].

Sin embargo, no está ausente el término revelación en estas obras del primer período. En la *Suma de teología* el uso de

[35] *Prol. in Psalmos*, c. 1.
[36] II-II 171, 6, Sed contra et passim.
[37] *De veritate*, q. 12, a. 12.

la palabra revelación se ha impuesto en los pasajes donde se habla de la influencia divina en el espíritu de los profetas, por lo menos en cuanto es cuestión de iluminación y de comunicación de verdades.

Los sentidos del término revelación

Ahora bien, el sentido general de revelación es «la comunicación de conocimiento»[38]. En primer lugar, hay una comunicación en el plano natural, en el sentido de «hacer saber lo que está oculto». Así decimos que un sacerdote, que divulga lo que ha aprendido en el confesionario, «revela» secretos. Cristo «se reveló» a la mujer de Samaria. Habrá también una revelación de todos los actos de los hombres en el juicio final. La transfiguración de Cristo es igualmente una revelación, pero ya en el plano sobrenatural.

Hay también revelaciones privadas, como las que fueron hechas a San José[39]. Tomás habla de revelaciones otorgadas a muchas personas sobre el lugar del purgatorio[40], o el lugar del infierno[41] y de una revelación respecto a la cuestión de si uno posee la gracia santificante o no[42].

En efecto, con respecto a la revelación que Dios hace de sí mismo, Tomás menciona una revelación natural de Dios mediante las creaturas y la luz de la razón[43] y otra sobrenatural. El texto bíblico al cual santo Tomás se refiere ordinariamente es *1 Cor.* 2, 10: Pablo anuncia una sabiduría escondida que ninguno de los príncipes de este siglo ha conocido, pero que «Dios

[38] *Catena aurea in Lucam*, c. 10, l. 6.
[39] *In Evang. Matthaei*, c. 1, l. 6.
[40] *In IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 1.
[41] *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 2.
[42] I-II 112, 5: «Deus revelat aliquando aliquibus se gratiam habere».
[43] *Rom.* 1, 20 es el texto bíblico de base.

nos ha revelado por su Espíritu»[44]. Esta revelación sobrepasa al intelecto humano[45].

El porqué de la revelación divina

La razón natural alcanza solamente un conocimiento imperfecto de Dios. Por eso «necesitamos otra doctrina más alta que procede por revelación y completa las deficiencias de la filosofía»[46]. La *Suma contra los gentiles* propone la siguiente explicación del porqué de la revelación: somos ordenados a un fin último que sobrepasa nuestras facultades naturales; por eso nos hace falta una ayuda divina para poder encaminarnos hacia este fin[47]. En la *Suma de teología* I 1, 1 se lee la siguiente justificación: el fin último del hombre debe ser conocido por él para que pueda ordenarse hacia éste y dirigir sus acciones en acuerdo con él; porque la visión de Dios sobrepasa todo lo que el hombre puede concebir, hacía falta que ciertas cosas le fueran comunicadas[48].

Por otro lado, conviene también que Dios revele ciertas verdades que en cuanto tales son accesibles a nosotros: nuestro conocimiento natural de Dios y del camino que nos conduce a él es muy escaso y oscuro. En tanto que vivimos aquí en la tierra, estamos ligados a los sentidos y no es posible obtener un saber más perfecto de Dios. Además, son necesarios extensos estudios preparatorios para poder dedicarse a la teología natural. Resulta también que muchas personas no están suficientemente dotadas para consagrarse a este tipo de investigaciones.

[44] *Compendium theol.* 2, c. 8.
[45] *In Evang. Matthaei*, c. 13, l. 4.
[46] *In I Sent.*, prol., q. 1, a. 1, sc. 2.
[47] III 147.
[48] I 1, 1.

En fin, generalmente los hombres están demasiado ocupados para emplearse en los estudios necesarios[49]. La manera en que santo Tomás presenta el argumento en la *Summa contra gentiles* es algo diferente:

> (a) hay obstáculos de parte del hombre que tornan necesaria la revelación (la falta de ingenio; la necesidad de trabajar para ganarse la vida; la pereza);
>
> (b) por ser extremadamente difícil este estudio exige mucha preparación; no se llega al término sino después de un plazo de tiempo muy largo;
>
> (c) a causa de la debilidad del intelecto y de la influencia de la imaginación habrá muchos errores en las conclusiones a las que uno llegue[50].

La revelación sobrenatural no reprime la luz natural del intelecto, sino la conforta. Para hacer más firme nuestro conocimiento de sí mismo, Dios ha revelado algunas cosas sobre sí mismo a nosotros. Así hay tres grados en nuestra ciencia de Dios: subimos hacia Dios mediante las creaturas y la luz de la razón natural; se llega al segundo grado cuando la verdad divina, que sobrepasa el intelecto humano, desciende en nosotros, pero no en tal modo que se puede verla, sino que hay que creer el mensaje; el tercer grado consiste en que el intelecto humano es elevado a intuir perfectamente lo que ha sido revelado[51], es decir, conseguir la visión de Dios, la manifestación perfecta de Cristo y la gloria de los hijos de Dios[52].

---

[49] *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 3, a. 1. En este pasaje santo Tomás sigue la argumentación de Maimónides.

[50] *CG* I 4.

[51] IV 1.

[52] *In 1 Cor.,* c. 1, l. 1: «[…] revelatio futura Christi per gloriam humanitatis et gloriam divinitatis, quae revelatio homines beatos facit».

Puesto que el hombre es un animal social, debemos ayudarnos mutuamente en la búsqueda de la verdad, como lo hacemos con respecto a otras cosas necesarias para la vida[53]. Santo Tomás ve en la naturaleza social del hombre la razón del hecho de que la revelación divina ha sido dada a ciertas personas para transmitirla a los demás. Ahora bien, lo que una persona conoce no puede congruentemente darlo a conocer a otros a no ser por la palabra. Dado que las personas que recibieron la revelación de parte de Dios deben instruir a otros según el orden divinamente instituido, fue necesario darles la gracia de la palabra[54]: «Así no adquirimos el conocimiento que nos da la fe gracias a una revelación hecha a nosotros mismos, sino adhiriendo a las revelaciones que otros recibieron»[55].

«Ya que los hombres reciben la revelación de parte de Dios no solamente para el momento actual, sino también para la instrucción de todos los que vivirán en el futuro, hizo falta no solamente que anunciaran a otros lo que les había sido revelado, sino que también lo consignaran por escrito. Por lo tanto, ha sido necesario que haya habido algunas personas que pudieran interpretar lo que había sido escrito de esta manera, lo cual debía hacerse por la gracia divina, como la misma revelación tuvo lugar por la gracia de Dios»[56].

¿En qué consiste la revelación?

Considerando la historia de la salvación, santo Tomás nota que es verdad que «este saber sobre Dios mismo y el destino del hombre no es manifestado a los receptores de la revelación en una visión clara (*per apertam visionem*), sino que es acom-

[53] III 47.
[54] III 154. Cfr. *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3.
[55] *De veritate*, q. 18, a. 14 ad 5.
[56] III 154.

pañado por la certeza que proviene de esta misma revelación divina»[57]. Repetidas veces santo Tomás subraya la certidumbre de los profetas en cuanto al mensaje recibido. Ahora bien, «esta revelación se hace por una cierta luz interior e inteligible que eleva el espíritu a fin de que perciba lo que no puede alcanzar por la luz natural del intelecto[58]. Como por su luz natural el intelecto tiene certeza respecto a las cosas que conoce por aquella luz -por ejemplo respecto a los primeros principios-, así es cierto también a propósito de lo que aprende por la luz sobrenatural. Esta última certeza es necesaria al profeta para poder proponer a otros lo que percibe por la revelación divina. Algunas veces la luz que ilumina el espíritu es acompañada de unos elementos interiores o exteriores que ayudan el conocimiento»[59].

En estos textos el Angélico pone de relieve que esencialmente la revelación es una luz divina. Lo subraya también en otros pasajes: «Revelatio divina non fit nisi per infusionem alicuius luminis gratis dati»[60]. Por esta iluminación «el entendimiento de la persona que recibe la revelación no queda preso en imágenes, sino que es elevado a conocer la verdad inteligible»[61]. Sin embargo, si la revelación nos hace conocer cosas que de otra manera no conoceríamos, esto no quiere decir que el intelecto deja atrás el modo de conocer con representaciones sensibles, típico de la vida en la tierra[62].

La revelación ha sido comunicada gradualmente

«En la revelación ha sido observado un cierto orden, de manera que se ha procedido poco a poco de lo que es im-

[57] III 154.

[58] II-II 176, 2: «Donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem».

[59] *CG* III 154.

[60] *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 5.

[61] I 1, a. 9.

[62] *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 6, a. 3: «[…] non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia».

perfecto a lo más perfecto, como ocurre en los demás seres mudables. Jesucristo aplicó la misma regla revelando gradualmente los designios divinos a sus discípulos[63]. Inicialmente los conocimientos nuevos son revelados al hombre de tal modo que no los comprende, sino que los cree al oírlos. La razón es que el intelecto humano en el estado en que vive ligado a las cosas sensibles, no puede ser elevado de ninguna manera a la intuición de las cosas que sobrepasan todo lo que es proporcionado a los sentidos. Pero cuando el intelecto habrá de ser liberado de sus vínculos con lo sensible, entonces será elevado a la intuición de lo que ha sido revelado»[64]. Otra consecuencia de nuestra vida en la tierra respecto de la revelación es que no se puede recibirla como un *habitus* permanente, sino solamente en una manera imperfecta como una afección transitoria[65].

Sin embargo, quienes han recibido la revelación, no la recibieron todos de manera igual: al inicio de cada período de la historia de la salvación una revelación más perfecta fue dada a ciertas personas, por ejemplo, a los patriarcas, a Moisés y a los apóstoles[66]. «El Señor revela todo lo que es necesario para instruir al pueblo de los creyentes, pero no revela todo a todos, sino algunas cosas a uno, otras a otro»[67].

La revelación, obra de Dios

La revelación es obra de Dios[68] y es atribuida especialmente al Espíritu Santo. Lo afirma san Pablo en *1 Cor.* 2, 11: «Pues Dios nos lo ha revelado por su Espíritu»[69]. «La revelación

---

[63] *In Evang. Ioan.*, c. 2, l. 3; c. 4, l. 3; c. 13, l. 2; c. 16, l. 3.

[64] *CG* IV 1.

[65] II-II 176, 2 ad 3 («per modum passionis cuiusdam»).

[66] II-II 174, 6. La revelación hecha a Abrahán concernió a la unicidad de Dios (II-II 174, 5).

[67] II-II 171, 4.

[68] Repetidas veces santo Tomás cita el texto de *Mateo* 16, 17: «Quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus».

[69] *CG* I 5; IV 17; I-II 112, 5; III 55, 1; *De malo*, q. 5, a. 3.

de los misterios es la obra propia del Espíritu Santo»[70]. Lo explica Tomás notando que, según *Juan* 15, 1, es el amor el que nos hace revelar los secretos[71]. De esto se sigue que un profeta no recibe una revelación en el momento que él quiere, sino que depende de Dios[72]. Un detalle interesante es que Tomás afirma a menudo que la revelación se hace con la colaboración de los ángeles quienes, por orden divino, contribuyen a aumentar el poder intelectivo de los profetas. Todo lo que viene de Dios está bien ordenado; es característico del orden que Dios instituyó, el que él gobierne las cosas inferiores mediante los seres intermedios. Los ángeles están entre Dios y los hombres. Por eso las iluminaciones y las revelaciones divinas son llevadas a los hombres por los ángeles[73].

Revelación y sacra doctrina

Lo que Dios comunica a los hombres en su revelación, consignada en la Sagrada Escritura, es llamado «la sagrada doctrina». De esta manera, santo Tomás escribe que la Sagrada Escritura o la *sacra doctrina* está fundada en la revelación[74]. Así, la *sacra doctrina* es primariamente la ciencia divina de Dios mismo y de la cual él nos deja participar. Es la tarea de la teología estudiar y ordenar lo que Dios ha revelado. La teología tiene su base en los artículos de la fe, que son un resumen de la revelación; tienen en teología el papel que los primeros principios tienen en otras ciencias.

¿Es disciplina científica la explicación y la ordenación de la doctrina revelada? Se podría pensar que por falta de evidencia y por el hecho de que la teología estudia acontecimientos y personas particulares, ella no puede ser una ciencia: las cien-

[70] *CG* IV 17.
[71] *In Evang. Ioan.,* c. 14, l. 4.
[72] *Quodl.* q. 12, a. 17.
[73] II-II 172, 2.
[74] I 1, 2: «Sacra Scriptura seu doctrina sacra fundatur super revelationem».

cias estudian lo universal y lo necesario y proceden con evidencia. Se resuelven las dificultades cuando uno tiene en cuenta que la *sacra doctrina* es una participación de la ciencia divina y procede apoyándose en Dios por la fe que da una verdadera certeza; además Dios conoce con infalible certeza en su propia esencia lo que es contingente o individual en el mundo[75]. Así, su ciencia sobrepasa lo particular y lo universal, lo necesario y lo contingente.

Revelación e inspiración

Hemos notado más arriba que la distinción entre inspiración y revelación no es muy clara en las primeras obras de santo Tomás. La razón es que la tradición tampoco hace una distinción muy nítida entre los dos términos. Pero en la *Suma de teología* Tomás propone una terminología fija. Al principio del tratado sobre la profecía, en II-II 171, 1 ad 4, expone que la *intentio mentis* del profeta debe ser elevada para que perciba las cosas divinas. Esta elevación se hace por la influencia causal del Espíritu Santo. Después de que esta intención ha sido elevada hacia Dios, el profeta percibe las cosas divinas. Ahora bien, la *intentio* es un acto de la voluntad que orienta al intelecto hacia su objeto[76]. En el conocimiento profético esta elevación de la intención es necesaria como preparación y acompañamiento del intelecto a la revelación y es fruto de la inspiración del Espíritu Santo. Ahora bien, para que haya percepción de las cosas divinas es necesaria la iluminación del intelecto y la comunicación de conocimientos o de comprensión. Santo Tomás las llama revelación.

En la cuestión 173, art. 2 Tomás analiza la «percepción» de las cosas divinas, haciendo una distinción entre la iluminación que hace posible el juicio y la comprensión de un lado y

[75] I 86, 3.
[76] I-II 12, 1.

la infusión de eventuales nuevas imágenes o ideas del otro. La *perceptio rerum divinarum*, característica de la profecía, comprende siempre una iluminación sobrenatural del intelecto y a veces también la infusión de nuevas imágenes y/o ideas[77].

En cuanto a la *extensión* de la revelación se puede decir que incluye todo lo que es necesario saber para llegar a Dios, como lo afirma Tomás en la *Suma contra los gentiles*[78]. Sin embargo, en la *Suma de teología* añade una aclaración: así como la visión corporal se extiende a todo lo que está sometido a la luz natural, a saber, a todos los colores, y como el conocimiento natural del alma se extiende a todo lo que está sometido a la luz del intelecto agente, la ciencia infusa del profeta se extiende a todo, porque todo lo divino y todo lo humano, lo espiritual tanto como lo corporal, están sometidos a la luz divina[79]. Al objeto de la revelación pertenecen también los acontecimientos futuros contingentes, anunciados por los profetas.

Para que haya revelación, no basta una visión, sino que es necesario entender lo que se ve. El faraón y Nabucodonosor tenían visiones pero no entendían lo que veían[80]. Esta posición es confirmada en otro texto: san Pablo ha recibido una visión y una revelación, porque entendía perfectamente lo que veía[81]. En algunos casos descriptos en la Biblia no hay más que una comprensión o un juicio sin infusión y recepción de imágenes o ideas. Santo Tomás se refiere al rey Salomón, que juzgaba con gran penetración la conducta de los hombres y la naturaleza de las cosas[82]. En otro texto Tomás hace una distinción entre

---

[77] II-II 173, 2.

[78] Cfr. *De veritate*, q. 12, a. 2: «[…] omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem».

[79] II-II 171, 3.

[80] *In II Cor.*, c. 1, l. 1.

[81] *Ibid.*, c. 12, l. 1.

[82] *De veritate*, q. 12, a. 12. Debe notarse que Tomás habla aquí de inspiración: «Et talis forte fuit inspiratio Salomonis inquantum de moribus hominum et naturis rerum quae naturaliter accipimus ceteris certius iudicavit». Sin embargo, Salomón no es enumerado entre los profetas.

una infusión sobrenatural de ciencia que se hace súbitamente y otra que es sucesiva. Llama a la primera revelación, a la segunda profecía[83]. No obstante este texto, prevalece en la *Suma de teología* el uso del término «prophetica revelatio» para indicar toda revelación divina en vistas a la salvación de los hombres. La revelación profética se extiende hasta el campo de la moral que concierne a los actos humanos[84]. Este uso de la palabra se encuentra también en los comentarios sobre algunos libros de la Biblia. En su *Lectura in Epistolam ad Hebraeos* Tomás distingue cinco cualidades necesarias para ser profeta:

> (a) la revelación de lo que sobrepasa el conocimiento humano; sin esta revelación uno no es llamado profeta sino un sabio, como Salomón;
>
> (b) la comprensión de lo que ha sido revelado;
>
> (c) hace falta que el profeta no se detenga en las visiones, sino que considere a éstas como figuras;
>
> (d) debe percibir con certeza lo que es revelado;
>
> (e) debe tener la voluntad de anunciar lo que le ha sido revelado[85].

Efectivamente, el concepto de revelación se realiza en un grado menor en los profetas quienes no entienden todo lo que está contenido en lo que Dios les comunicó. Efectivamente, el grado de juicio y percepción de los profetas es muy importante para determinar hasta qué punto hay revelación en la Sagrada Escritura y para resolver ciertas dificultades.

---

[83] *In 1 Cor.,* c. 14, l. 2.

[84] II-II 171, 1: «Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam».

[85] *O.c.*, c. 1, l. 1.

Aplicación de la doctrina de Tomás a algunas dificultades

Es evidente que para santo Tomás, como para todos los Padres y teólogos medievales, toda la Sagrada Biblia ha sido inspirada, es decir, que ha sido escrita por Dios como su autor principal, que se sirvió de autores humanos como instrumentos. Así es imposible que haya errores o mentiras en el texto[86]. Otra cuestión es si hay revelación en todos sus versículos o páginas. Con este propósito conviene distinguir entre los autores humanos, la comunidad en cuyo seno un texto ha visto la luz y fue utilizado y colecciones de textos han sido constituidas, y finalmente la Iglesia. Es evidente que muchas páginas de la Biblia relatan acontecimientos históricos, hechos que se saben por vía natural. El *Libro de Job* presenta muchos argumentos puramente humanos, de los cuales una revelación sobrenatural parece ausente. Cuando Samuel describe las consecuencias que la institución del poder real traerá consigo[87], no parece utilizar una ciencia infusa.

Sin embargo, si toda la Sagrada Escritura ha sido escrita para nuestra instrucción en vista de nuestra salvación eterna, los textos que en su sentido literal son de una índole puramente histórica o filosófica, tienen otro sentido que es un sentido espiritual. Parece posible que, en un cierto número de casos, el autor humano no haya conocido este sentido espiritual, pero que lo hayan vislumbrado o entendido las personas que juntaron los textos para su uso en la asamblea, o la comunidad de los creyentes. Un caso típico de esta revelación es la iluminación del intelecto de los apóstoles «para entender las Escrituras».

De esta manera se ve mejor el papel de la comunidad creyente y de los apóstoles como receptores de la revelación divina. Según la fe de la Iglesia se terminó esta revelación al final de la edad apostólica. A lo largo de los siglos la Iglesia,

[86] *Quodl.* XII, q. 17, art. unic.
[87] *1 Samuel* 8, 11-18.

bajo la dirección del Espíritu Santo, descubre todo lo que ha sido revelado en la Sagrada Escritura.

El sentido literal es el sentido que el autor ha querido expresar[88]. Ocurre que un autor no tiene interés en unos detalles históricos, sino solamente en el contenido central de su mensaje, o que hace servir los detalles para destacar su mensaje. Según Tomás esto explica pequeñas diferencias en las descripciones que dan los evangelistas de los mismos acontecimientos. En estos casos los detalles ya no pertenecen al sentido literal, es decir, no pertenecen a lo que los evangelistas quieren hacer notar expresamente[89]. Hay de vez en cuando un cierto *décalage* o distancia entre lo que el autor quiere decir y la letra del texto. Esta observación parece ofrecer una llave para conciliar ciertos aparentes errores con la inspiración del texto sagrado. Nos ayuda también para resolver el problema de cómo las traducciones (la Septuaginta, la Vulgata) han podido ser verdadera fuente de la doctrina revelada.

Por otro lado, un texto tiene su sentido espiritual, incluso si trata de cosas profanas. Según san Pablo, toda la Escritura se refiere a nuestra salvación eterna. Puede ser que el autor humano de ciertos textos no tuviera plena consciencia de este sentido espiritual. Aquí se nota que Dios es el autor principal que determina la totalidad del sentido de lo que los hagiógrafos consignan por escrito. Santo Tomás advierte que el autor humano de vez en cuando no conocía toda la profundidad de lo que estaba escribiendo[90].

Tomás expone los diferentes sentidos de la palabra revelación en una página de gran densidad doctrinal en su comen-

[88] I 1, 5.

[89] *In Evang. Ioan.*, c. 18, l. 4: «Nec refert si alii evangelistae dicunt tertiam interrogationem factam a pluribus, Ioannes vero ab uno […] cum non esset eorum principalis intentio ad hoc, sed ad commemorandum verba Petri et ostendendum veritatem eius quod Dominus dixerat Petro».

[90] II-II 173, 4.

tario sobre la *Carta de san Pablo a los Hebreos*. San Pablo escribe:

> «Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres, por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su hijo a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo».

La revelación de Dios sucede por medio de la palabra. Ahora bien, Tomás sitúa la revelación en el cuadro de lo que es el lenguaje: hablar supone tres cosas: la concepción interior; la expresión de lo concebido; la manifestación de lo que se expresa.

(a) En cuanto a la concepción, hay que evocar la concepción eterna del Verbo divino: el Padre dice su Palabra, que es su Hijo. Así se indica la fuente de toda revelación.

(b) Respecto a la expresión (hacia fuera) de lo concebido por Dios, santo Tomás distingue: la creación (el Verbo divino es la semejanza del Padre y el modelo de las creaturas), la comunicación de ciencia a los ángeles y a los santos (profetas) por medio de revelaciones sensibles, inteligibles o representaciones de la imaginación (desde luego, ninguna de las especies cognoscitivas comunicadas de este modo puede expresar la esencia divina, puesto que son todas ellas finitas[91]) y la asunción de la naturaleza humana.

(c) En tercer lugar viene la manifestación. Nota santo Tomás que la expresión de Dios en la creación no es una manifestación, por no ser una comunicación por palabras. La comunicación de la ciencia divina a los ángeles y los profetas puede llamarse un «hablar» de parte de Dios. Sin embargo, la encarnación del Verbo, Jesucristo en su ser y su vida es la manifestación más perfecta de Dios («ordi-

[91] Cfr. *Super Evangelium Ioannis*, c. 1, l. 11, n. 211.

natur ad esse, ad cognitionem et ad expressam manifestationem»).

En este pasaje la revelación divina es colocada en el contexto de la vida trinitaria de Dios y de la historia de la salvación: Jesucristo es la manifestación más perfecta de Dios, de su sabiduría y su designio de salvar a los hombres. La revelación a los profetas lleva consigo que ellos participan del Verbo eterno[92].

La doctrina de Santo Tomás y Dei Verbum

Queda por añadir unas observaciones sobre la relación entre la doctrina de santo Tomás y la enseñanza de Vaticano II. Ahora bien, si leemos atentamente el texto de *Dei Verbum*, comprobamos una profunda armonía con lo que enseña el Doctor Común. Efectivamente, el Concilio coloca la revelación en relación con la vida trinitaria de Dios, y las misiones de las personas divinas. La Constitución comienza con la declaración solemne de que la revelación concierne a Dios mismo y al misterio de su voluntad (la salvación de los hombres)[93]. El Concilio expresa la finalidad de la revelación: Dios recibe a los hombres en su compañía, es decir, el cumplimiento de la revelación tendrá lugar en la patria.

Luego el Concilio evoca la *realización* del plan divino: por medio de «palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí»: las obras manifiestan la doctrina y los hechos significados por las palabras y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. La frase es muy

[92] En su *Lectura super Ioannis Evangelium*, c. 1, l. 11, n. 221 comenta el versículo «ipse enarravit»: «Olim enim unigenitus Filius manifestavit Dei cognitionem per prophetas, qui eum in tantum annuntiaverunt inquantum aeterni Verbi fuerunt participes».

[93] Vaticano II expresa en términos más bíblicos lo que Vaticano I (*Const. dogm. de fide catholica*) había dicho. Además, en el n. 6 *Dei Verbum* cita *De fide catholica* para decir que Dios quiso manifestarse a sí mismo y a los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres.

cargada, pero pone textualmente la doctrina y las realidades[94] en el centro. La doctrina es comunicada por palabras[95]. Esta revelación, *Dei Verbum* prosigue, es proclamada por palabras y obras que la manifiestan.

El texto de la Constitución añade que Jesucristo es la plenitud de la revelación. Él ha establecido la economía cristiana como alianza nueva y eterna que nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (n. 4). Esta declaración solemne es importante: no solamente refuta la teoría de que nuestras experiencias son co-constituyentes de la revelación, sino que confirma también que la revelación debe ser entendida como la manifestación del misterio de Cristo, y no como la intervención continua de Cristo en el decurso de la historia. Esta proposición del texto implica que formalmente la revelación es la doctrina que concierne al sentido del misterio de Jesucristo. Así volvemos a santo Tomás, quien escribe que la revelación nos fue dada *per modum cuiusdam doctrinae*[96].

El texto dice que Cristo completa la revelación con el envío del Espíritu de verdad. El Espíritu Santo es invisible; su acción en los apóstoles consiste en que los conduce a la verdad, para que conozcan el sentido de la persona, vida y muerte de Jesús. Es decir, la revelación o iluminación interior. Pero la misión del Espíritu se extiende a todos, atrayéndolos a la verdad y moviendo su voluntad. En el n. 5 la Constitución habla de «la inteligencia de la revelación», que es un don del Espíritu Santo. Una comparación con lo que hemos dicho a propósito de la

[94] La traducción de *res* por «hechos» en la edición de la BAC no es muy feliz. Hay que entender *res* en su sentido teológico: las realidades que son el objeto de la doctrina, del conocimiento. El término puede referirse a hechos históricos como la muerte de Jesucristo, pero su significación primaria es más bien la realidad escondida de Dios.

[95] Hay que suponer que el Concilio quiere decir también «palabras interiores», a saber, una iluminación espiritual.

[96] II-II 171, 6.

doctrina de santo Tomás, muestra un acuerdo perfecto entre las dos.

Deseo añadir una observación sobre el trasfondo del cambio de vocabulario respecto a la revelación. Según los representantes de una cierta epistemología «moderna», nuestros conceptos no contienen las cosas mismas (es decir, su contenido inteligible), sino que no son más que imágenes que tienen una cierta semejanza con las cosas que dejan fuera. Así el sujeto humano está por siempre separado de la realidad. Por otro lado, según la epistemología de Aristóteles y de Tomás de Aquino la cosa misma entra en el sujeto, no en su ser físico, sino inteligiblemente con su contenido; se comunica al sujeto conocedor. En esta visión, la revelación del misterio de Cristo lleva este misterio mismo al receptor de la revelación. En cambio, según el conceptualismo, la percepción de lo que Dios revela no es más que la percepción de semejanzas y analogías, en otras palabras, una cierta aproximación. Para salvar una «verdadera» revelación los partidarios se sienten obligados a decir que la revelación misma se compone de hechos y personas por un lado y de conocimientos infusos en los profetas y los apóstoles por otro lado.

MAGISTER IN SACRA PAGINA[1]

Los comentarios de Santo Tomás sobre gran parte de la Sagrada Biblia -a saber, todas las cartas de San Pablo, los evangelios según San Mateo y San Juan así como Isaías, el libro de Job y los Salmos- no han sido muy estudiados en el pasado. Algunos estudiosos apenas mencionan estas obras. Otros les restan importancia, como por ejemplo M. Arias Reyero, que consagró su tesis doctoral al estudio de estos comentarios bíblicos, los considera la parte menos original de la obra del Doctor Común[2]. Afortunadamente, en los últimos 50 años los estudiantes de la escuela de Santo Tomás se han interesado cada vez más por estos escritos y han publicado monografías y traducciones. En la *Leonina* existen ediciones críticas de los comentarios sobre Isaías y Job. La presente edición en lengua castellana del Principio bíblico y de la Lección inaugural de Santo Tomás en ocasión de su nombramiento como *magister in sacra pagina* en la Facultad de Teología de la Universidad de París, en la primavera de 1256, es otra prueba de que hoy en día se comprende mejor la particular importancia de estos comentarios para un conocimiento más completo y equilibrado de la persona y la teología del Doctor Angélico.

---

[1] L. J. Elders, «Introducción»: en Santo Tomás de Aquino, *Lecciones inaugurales. Rigans montes. Hic est liber*, dir. por M. Caponnetto y G. Masserdotti, San Rafael 2007, 11-33.

[2] *Thomas von Aquin als Exeget,* Einsiedeln 1971, p. 26.

La señal para esta recuperación ha sido dada por el Papa Pío XII en una alocución a los profesores y estudiantes del Angelicum, el 14 enero de 1958:

> «Según el Doctor Común, dijo el Papa, los argumentos propios a la sagrada doctrina los extrae Santo Tomás de los documentos de la Sagrada Escritura canónica [...] puesto que nuestra fe se basa en la revelación hecha a los apóstoles y a los profetas, que han escrito los libros canónicos, y no en alguna otra revelación, si la hay, hecha a doctores privados. Santo Tomás ha aplicado siempre esta enseñanza. Efectivamente, sus comentarios sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento y en primer lugar sobre las cartas de san Pablo, se distinguen por una profundidad, delicadeza y discernimiento tan grandes, que pueden ser contados entre las obras teológicas mayores del Santo. Se estima que proveen precisamente a estas obras un importante complemento bíblico».

Esta falta de interés por los comentarios en el pasado se comprende, cuando se tiene en cuenta las dificultades que se encuentran en su estudio. A veces la exégesis de Tomás choca al lector moderno por la ingenuidad de su interpretación de ciertas palabras. La filología bíblica estaba todavía en su infancia en la época del Santo y, en gran parte, no existía aún una crítica literaria, aunque algunos doctores, como San Jerónimo, habían realizado progresos enormes en el análisis de los textos. Tomás mismo no sabía griego ni hebreo[3]. Pero hay otra dificultad. La exégesis moderna es sobre todo un estudio crítico e histórico de textos, mientras que el método del Doctor Común es distinto, como lo veremos en seguida. Para la exégesis teológica y doctrinal, como se practicaba en las universidades medievales, el estudio filológico del texto no era un requisito

[3] Por lo menos Tomás no sabía suficientemente el griego como para poder utilizar el texto griego de la Biblia. Debía contentarse con las explicaciones de ciertas palabras, que se encontraban en las *Glosas*, los *Correctoria* o en algunas obras de San Jerónimo, Crisóstomo, Orígenes u otros. Pero estas explicaciones eran a veces erróneas. Véase A. Gardeil, «Les procédés exégétiques de saint Thomas d'Aquin», en *Revue thomiste*, 1903, 428-457.

absoluto. Todos estaban de acuerdo en que el texto aprobado por (y utilizado en) la Iglesia ofrecía certeza[4]. Es solamente en la segunda mitad del siglo trece y en el siglo catorce cuando se ve un comienzo de los estudios filológicos y del griego y del hebreo[5].

La característica más importante de la exégesis de Santo Tomás es su naturaleza teológico-doctrinal. El Santo Doctor examina sobre todo el contenido dogmático de los textos. Cuando San Pablo habla de pecado, redención o de ley, o cuando escribe que «Jesús ha sido hecho hombre» y que es «la Cabeza del Cuerpo místico», Tomás explica estos términos y frases siempre en su sentido formal y analiza su significación teológica, mientras que hoy en día nos inclinamos a leer un pasaje en su contexto histórico[6]. Si uno se toma el trabajo de familiarizarse con esta exégesis teológica, descubrirá insospechadas riquezas de inteligencia. Para Santo Tomás la teología debe analizar y ordenar el contenido de la Sagrada Biblia y sacar conclusiones de lo que está escrito. Exégesis es teología hasta tal punto que Étienne Gilson ha podido escribir que la teología del Aquinate es un comentario de la Biblia y que el Santo no presenta conclusiones sin justificarlas con la ayuda de la Sagrada Escritura[7]. En relación con esto el padre Torrell cita las palabras de Tomás mismo: «Cuando uno trata de las reali-

[4] Véase la *Lectura super I^am ad Timotheum*, l. 3, n. 128: «Sed in Ecclesia est firma cognitio et veritas».

[5] Roberto Grosseteste, Rogelio Bacon y Guillermo de La Mare eran precursores.

[6] Véase S. H. Siedl, «Thomas von Aquin und die moderne Exegese», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 93 (1971), 29-44.

[7] *Les tribulations de Sophie*, París 1967, p. 47.

dades divinas, no debería expresarse diferentemente del modo en que habla la Sagrada Biblia»[8].

La Biblia suministra al Angélico también el esquema para organizar su *Suma de Teología*: Dios en su ser, subsistente en Tres Personas; la creación y las propiedades de los seres como Dios los concibe; la marcha del hombre hacia su destino, considerada en un plan teorético; la ayuda que Dios le ofrece por la encarnación de su Único Hijo, la redención y la resurrección que es considerada como la glorificación de Cristo, el Cuerpo Místico y los sacramentos y, por fin, la escatología.

Dios es el autor principal del texto sagrado que, por tanto, posee una profundidad de sentido casi inagotable, lo que explica su papel dominante en la teología. Hay que añadir que en la época de Santo Tomás para los estudiantes de teología, junto al estudio del libro de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo, el curso principal de teología estaba constituido por lecciones sobre los libros de la Sagrada Biblia. Estas lecciones consistían en explicaciones sistemáticas, la refutación de herejías y temas de teología moral y espiritual. Así, el primer capítulo del comentario sobre *El Evangelio según San Juan* contiene una exposición dogmática de alta densidad, como es el caso de los otros comentarios.

La primera presuposición es que el texto sagrado ha sido inspirado por Dios. Santo Tomás da la siguiente explicación de la inspiración. El misterio de nuestra salvación ha sido revelado a los profetas (es decir, también a los redactores de los libros del Antiguo Testamento) y a los apóstoles. Cristo es el maestro principal de la fe[9]. Él ha enseñado a los apóstoles, quienes, a

[8] *Contra errores graecorum*, I, 1.
[9] *S. Th.* III, 7, 7.

su vez, enseñaron a otros, tanto de viva voz como por sus escritos[10]. Puesto que su mensaje estaba destinado también a las generaciones futuras, lo han puesto por escrito, para que fuese conservado en su pureza[11]. El fin por el que dejaron textos escritos para la posteridad fue imprimir las verdades de la fe en el espíritu de los creyentes. Para afianzar estos textos Dios ha movido y asistido a los autores humanos para que escribiesen lo que Él quería. Santo Tomás distingue netamente entre inspiración y revelación. La es un impulso que Dios da al autor humano gracias al cual escribe lo que Dios quiere que ponga por escrito. A este fin Dios mueve su intelecto y su voluntad[12]. Gracias a esta inspiración Dios mismo llega a ser el autor principal del texto, mientras que el autor humano es su instrumento[13]. Siendo Dios el autor principal del texto, todo lo que el texto dice, esto es, lo que el autor quiere comunicar, es necesariamente verdadero. Esto se llama el que es Ahora bien, puede ocurrir que, en lo que escribe, un autor no se preocupe de pequeños detalles que considera como irrelevantes. Por tanto, ellos no pertenecen al sentido literal y se quedan fuera de la inerrabilidad de la Sagrada Escritura[14]. Pero, si el autor humano quiere tajantemente comunicar estos detalles, es imposible que su relación de ellos sea errónea. Por eso, en el estudio de la Biblia se trata de buscar el sentido que el autor sagrado ha querido expresar. Esto es la *intentio auctoris*.

Este sentido literal no coincide siempre con el tenor de las palabras de una frase. Por ejemplo, el sentido preciso de «si

[10] III 42, 4: «verbo et scripto docuerunt».

[11] III 12, 4.

[12] I-II 68, 1.

[13] León XIII ha hecho suya la expresión del autor humano como un instrumento de Dios en su encíclica *Providentissimus*.

[14] Para juzgar acerca del conflicto entre eventuales errores de detalle en un texto y la doctrina de la verdad de la totalidad de la Biblia, esta explicación me parece mucho más preferible que la teoría que desea limitar la inspiración y la inerrabilidad al mensaje espiritual de los textos.

alguno te abofetea en la mejilla derecha, ponle también la otra» (*Mt* 5, 39) debe deducirse de la manera en que Jesús se condujo: cuando un servidor de Caifás le dio una bofetada, Jesús no le dio la otra mejilla, sino que dijo: «Si hablé mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me pegas?» (*Jn* 18, 23). Como lo veremos más adelante, en la interpretación del texto bíblico la doctrina de la Iglesia y la Tradición tienen una importancia trascendental. Para estar seguro del sentido literal hay que leer la Biblia *in medio Ecclesiae*.

Relacionada con esto está la cuestión siguiente: ¿puede un texto tener más de un sentido literal? El problema se puso respecto al libro del *Génesis*. La descripción de la creación del mundo, ¿significa que Dios haya creado antes la materia y después las diferentes clases de los seres, como lo sostiene San Basilio, o hay que decir que ya en el comienzo Dios ha producido simultáneamente las cosas principales, como dice San Agustín[15]? Las dos interpretaciones son incompatibles y no pueden ser verdaderas simultáneamente. El Angélico piensa que, respecto a este punto, el sentido literal del texto es indeterminado, y que así las dos interpretaciones son compatibles con él.

Otro ejemplo de cómo se determina el sentido literal de ciertos textos, se encuentra en *Proverbios* 8, 22: «Diome Yahvé el ser en el principio de sus caminos antes de sus obras antiguas». Aquí, apoyándose sobre la fe de la Iglesia, Tomás puede escribir que el pasaje muestra suficientemente que el Verbo es generado por el Padre antes de las creaturas[16]. Lo mismo vale para muchos otros textos, como el versículo del *Magnificat* «todas las generaciones me llamarán bienaventurada» y la promesa de Cristo «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia».

---

[15] Cfr. I, 1, 10 y *Q.d. de potentia*, q. 4, a. 1.

[16] *CG* IV, 4 y 12. Cfr. J. Antonio Fidalgo, «Hermeneútica bíblica de Santo Tomás de Aquino», en *Biblia y Hermeneútica. VII Simposio Internacional de teología*, Pamplona 1986, 477-486.

En cuanto a la , ella da a los autores sagrados un conocimiento superior del mensaje de la salvación que deben anunciar. Cuando lo que escriben se relaciona directamente con la doctrina de la fe y con la salvación sobrenatural, es el fruto de una revelación divina[17]. Puede ser que el sentido literal en cuanto tal de un texto no haya sido revelado, cuando el pasaje en cuestión relata un acontecimiento que el autor ha observado o cuando el texto comunica lo que pertenece a la ciencia común de las personas de una época, pero tal texto es siempre el efecto de la inspiración. Sin embargo, si el autor quiere comunicar por un mismo texto también una significación espiritual, respecto al orden sobrenatural, este sentido espiritual le ha sido revelado.

Con esto pasamos al . En su *Comentario sobre el Evangelio según San Juan* Santo Tomás escribe que las palabras de Cristo son tan profundas y sobrepasan hasta tal punto el entendimiento humano que podemos comprenderlas solamente en la medida en que Dios nos las revela[18]. Cada palabra de la Sagrada Biblia proviene del Verbo Eterno y está llena de sabiduría. Por causa de las limitaciones del entendimiento humano ni siquiera los profetas conocían todo lo que el Espíritu Santo había metido en sus visiones, palabras y acciones[19]. San Agustín escribe que tampoco San Juan nos ha dicho cuál es la naturaleza del Verbo divino, pero que habló de Él lo mejor que pudo[20].

San Pablo formuló el principio de la distinción entre sentido literal y sentido espiritual: la significación del Antiguo Testamento es Cristo, porque el texto está en su totalidad ordenado a Él. Siguiendo las huellas de Pablo, los Padres y los teólogos han tratado de descubrir la significación espiritual o alegórica

[17] II-II 171, 1 ad 4.
[18] C. 13, l. 5, n. 1816.
[19] II-II 173, 4.
[20] *In Ioann. Evang.*, tr. 1, 2: *PL* 35, 1379. Cfr. *S. Th.* I, 1, 10.

de los textos del Antiguo Testamento. San Jerónimo nota que hay que entenderlos espiritualmente[21]. Según Agustín el Antiguo Testamento es develado en el Nuevo, y el Nuevo está escondido en el Antiguo[22]. Agustín llega incluso a escribir que la comprensión espiritual de la Biblia es la libertad cristiana[23]. Según San Gregorio todo lo que está en la Sagrada Biblia debe ser entendido alegóricamente y aplicado a la vida cristiana (el así llamado sentido moral)[24]. La Iglesia siempre lo ha reconocido, pero mientras que los exégetas alejandrinos, bajo la influencia del platonismo, mostraban una fuerte tendencia hacia una exégesis alegórica, los teólogos de Antioquía se limitaban principalmente al sentido literal de los textos. En su prólogo al *Comentario sobre los Salmos*, el Doctor Común nota que hay que evitar el error de Teodoro de Mopsuestia, condenado por el Quinto Concilio. Teodoro había afirmado que el Antiguo Testamento no dice explícitamente nada sobre Cristo. Los teólogos de la Edad Media sabían que el sentido literal no es la única razón por la que Dios nos dio la Biblia[25]. Aceptaron así la invitación de San Agustín: «Hemos escuchado los hechos. Busquemos ahora el misterio»[26]. Esta actitud difiere del modo de proceder de los exégetas modernos que muestran la tendencia a aceptar solamente en pocos casos un sentido espiritual.

Utilizando las distinciones del sentido espiritual hechas ya en los primeros siglos, Tomás divide el sentido espiritual en:

(a) el sentido alegórico (cuando el sentido literal contiene una referencia a Cristo o a verdades de la fe);

(b) el sentido moral, es decir, la aplicación de un texto a la vida moral -tómese nota de que los preceptos o las ex-

[21] *In Isaiam profetam*, prol.: *PL* 24, 20 B.
[22] *Enarr. In Ps. 105*, n.36.
[23] *Contra Julianum*, VI, 7, n. 20.
[24] *In Ezechiel.*, II, 2, 15.
[25] H. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I, 484.
[26] *In Evang. Ioann.*, tr. 50, n. 6: «Factum audivimus, mysterium requiramus».

hortaciones en ciertos pasajes no son el sentido espiritual y moral del texto, sino su sentido literal-;

(c) el sentido anagógico: ciertos textos se refieren a la bienaventuranza eterna[27].

Como Creador del mundo Dios puede ordenar los seres naturales y los acontecimientos de tal manera que signifiquen al mismo tiempo las realidades de la fe y de la gracia. Esto quiere decir que la historia de Israel, tal como se relata en el Antiguo Testamento, se presenta ahora a nosotros bajo otro aspecto: habla de Cristo, contiene indicaciones para nuestra vida cristiana y da una imagen de la vida eterna. Así se comprende mejor la maravillosa conexión de todo en el plan de la sabiduría divina y, llenos de reverencia, inclinamos la cabeza delante de la Sagrada Escritura, cuyas riquezas sobrepasan nuestro entendimiento[28].

Más arriba ya se ha notado que la Biblia se lee en el seno de la Iglesia, en comunidad con la Iglesia de todos los tiempos. La Sagrada Escritura contiene realmente la sustancia de la revelación divina[29] y por eso es el fundamento y la regla de la fe[30]. No se puede añadir o quitar nada[31]. Se encuentra en ella casi la totalidad de la doctrina teológica[32]. Pero la Biblia es el libro de la Iglesia y se lee en la Iglesia. Respecto a este punto Santo Tomás sigue a la antigua tradición de los Padres y de los grandes teólogos. Según San Gregorio Magno el pan de la Sagrada Escritura debe ser masticado por los dientes de la Tra-

[27] Véase *Quodl.* VII, a. 6, art. 1-3; *S. Th.* I, 1, 9 et 10.
[28] *Ibidem*.
[29] I, 1, 2 ad 2.
[30] III, 55, 5; II-II, 5, 3.
[31] *In Evang. Ioann.,* c. 21, l. 6.
[32] *In Epist. Beati Pauli*, Proemium.

dición. San Agustín nos recuerda que la Biblia debe ser leída *in fide catholica*[33]. Sin la Iglesia y fuera de la Iglesia no hay una verdadera interpretación del texto sagrado[34].

De ahí que el Aquinate escriba que unas doctrinas han sido transmitidas oralmente por los apóstoles, en particular en cuanto atañe a los sacramentos[35]. Los apóstoles han resumido lo esencial de la fe en el Símbolo, llamado de los Apóstoles. Este símbolo, al igual que los otros símbolos, no añade nada a la Sagrada Escritura, sino que la confirma y expresa lo que está contenido en ella[36]. Por causa de esta unidad de la Biblia y de la doctrina de la Iglesia, ésta última es también la regla de la fe[37]. El origen de la doctrina de la Iglesia, tal como es expresada en la Sagrada Escritura, es la Primera Verdad, Dios. Por eso debemos interpretar el texto sagrado según la doctrina de la Iglesia, que posee un conocimiento verdadero de ella[38]. Es preciso considerar la doctrina de la Iglesia como, esencialmente, la explicación de la Biblia[39]. La teología de la Trinidad y la cristología muestran la importancia de lo que enseña la Iglesia para entender correctamente la Biblia.

Otro aspecto que Santo Tomás subraya es la
. Repetidas veces escribe que todos los libros de la Biblia hablan de Cristo[40]. Los *Salmos* contienen la totalidad de la Sagrada Biblia según *Deuteronomio* 4, 6: «Pues en ellos está vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos». Bajo los textos del Antiguo Testamento está escon-

[33] *De Genesi ad litt.*, 12, c. 37, 70.

[34] Véase H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* I, 1, Paris 1959, 56 ss.

[35] III, 25, 3 ad 4; 64, 2 ad 1 («ex familiari traditione»).

[36] II-II, 1, 9 ad 2.

[37] II-II, 5, 3.

[38] II-II, 5, 3 ad 2: «[…] secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane».

[39] Cfr. E. Persson, *Reason and Revelation in Aquinas*, Oxford 1979, 70.

[40] Véanse los proemios de los comentarios sobre la *Carta a los Romanos* y a los *Salmos*.

dido Cristo[41]. El Antiguo Testamento está ordenado al Nuevo y no a la inversa. Las palabras «para que se cumpliese lo que anuncian las Escrituras» no deben ser entendidas en un sentido final, sino en un sentido consecutivo.

Nos queda decir algo sobre el empleado. En primer lugar hay que subrayar la importancia atribuida a la , un procedimiento que se utilizaba en esta época en la universidad de París. El método de dividir un libro, un capítulo y hasta cada pasaje se aplicó igualmente a los escritos de Aristóteles. Como veremos en seguida, el texto *Hic est liber* ilustra esta procedimiento. Se trata efectivamente de un intento de ordenar sistemáticamente toda la Biblia. Otro ejemplo muy interesante se encuentra en el *Comentario sobre la Carta a los Romanos*. Las palabras de apertura son aisladas de la carta misma. A continuación se divide el resto de esta carta. San Pablo muestra su cariño para con los lectores con el fin de ganar su benévola atención. La parte siguiente (casi la totalidad de la carta) habla de la gracia de Cristo, y es subdividida numerosas veces. Las divisiones pueden parecer artificiales y superfluas, pero tienen una gran ventaja: obligan al lector a tener presente el contenido de toda la carta y a discernir el orden de las ideas.

Después con la ayuda de lo que dice la Biblia en otros lugares y, sobre todo, de lo que dice el autor en sus escritos. Como los otros exégetas medievales, o tal vez más que ellos, Santo Tomás conocía de memoria toda la Biblia. En sus comentarios su vocabulario, el estilo, etc., se toman del texto sagrado. En su interpretación, utiliza los comentarios principales que sus predecesores, en particular los

[41] *In Evangelium Ioann.*, n. 860.

Padres de la Iglesia, habían propuesto. Generalmente indica cuál de ellos prefiere. Explica antes el sentido literal para añadir eventualmente el sentido espiritual[42].

Santo Tomás trata igualmente de
de un texto bíblico en unas pocas palabras. Así, los *Salmos* tienen como epígrafe la frase del *Eclesiástico* 47, 9: «En todas sus empresas dio gracias al Dios altísimo con himnos de alabanza». David elogia a Cristo y se expresa en alabanzas y súplicas. La *Carta a los Romanos* es caracterizada con la ayuda de *Hechos*, 9, 15: «Es éste para mí un vaso de elección, para que lleve mi nombre ante las naciones y los reyes y los hijos de Israel», puesto que, escribe Tomás, San Pablo es un vaso lleno de ciencia respecto a Cristo y todo lo que escribe se refiere a Él. La *Primera Carta a los Corintios* (que trata sobre todo de los sacramentos) es calificada por *Sabiduría* 6, 22: «No os ocultaré los misterios (*sacramenta*)». La *Carta a los Gálatas* es presentada con la frase de *Levítico* 26, 10: «Habréis de sacar lo añejo para encerrar lo nuevo».

Mencionamos antes algunas características del método exegético del Santo Doctor. Gracias a su extraordinaria familiaridad con la Biblia Tomás podía explicar ciertos textos refiriéndose a un gran número de . Emplea también el según el cual pasajes oscuros deben ser explicados con la ayuda de lo que su autor escribe en otros lugares y de su pensamiento teológico en general. Además se encuentra en Santo Tomás un esbozo de la teoría de los géneros literarios en su prefacio al *Libro de Job*[43] y en el prólogo al *Comentario sobre los Salmos*. En este últi-

[42] *Super Evang. Ioan.*, c. 1, l. 13: «Exponitur et mystice».

[43] Aparentemente el libro ha sido escrito en el modo de un poema. Esto explica por qué son empleadas en todo el texto metáforas y locuciones abigarradas.

mo texto distingue entre narraciones, exhortaciones, preceptos y disputas y menciona también como géneros literarios a las suplicaciones y alabanzas. Un ejemplo muy lindo de su insistencia sobre le necesidad de considerar de qué género literario se trata, es un pasaje del *Libro de Job*: Job habla en tres modos distintos: primero expresando sentimientos poco elevados; después recurriendo a deliberaciones de la razón natural y, por fin, según una inspiración divina, cuando habla desde el punto de vista de Dios[44].

En su lección inaugural (*Hic est liber)* de 1256 escribe que hay que distinguir entre la (es decir si la atribución de un texto a un tal autor es cierta o disputada) y la , es decir, el hecho de que un libro pertenece a los textos reconocidos y recibidos por la Iglesia. Aun si no es cierto que un texto sea de la mano de Pablo, de Juan o de Pedro, pertenece a la Sagrada Biblia, si es reconocido por la Iglesia.

Según Santo Tomás cada texto tiene un sentido literal. No comparte la opinión, bastante difundida en su tiempo, de que hay que privilegiar el sentido figurativo del texto. Siempre hay que . Se puede ilustrar su manera de proceder con un ejemplo: *Isaías* 35, 4 dice que Dios mismo vendrá para salvar a Israel. Generalmente se entendía que este texto se refería a Cristo, pero, según Santo Tomás, el sentido literal indica un evento de la época del profeta[45]. Igualmente, la interpretación común del *Salmo 2* era que habla de Cristo, pero Tomás escribe que el versículo se refiere en primer lugar al rey David[46]. Sus esfuerzos extraordinarios para determinar el sentido literal del *Libro de Job* son otro ejemplo de su convicción acerca de la importancia del sentido literal. Sin em-

[44] *O.c.*, c. 39 (p. 212, 368-376): «Job tripliciter in hoc libro invenitur fuisse locutus [...]».

[45] Edic. Leonina del comentario, p. 155, 35.

[46] Cfr. la edición de Parma, tomo 14, 153 a.

bargo, esto no significa que haya descuidado la interpretación espiritual de la Sagrada Biblia.

Una dificultad en el estudio de la *Sacra Pagina* es causada por el contraste o la contradicción entre lo que dice el texto y las conclusiones de las ciencias respecto a ciertos puntos. Si en este caso lo que afirma una ciencia es absolutamente evidente, hay que reconocer que no hemos entendido bien la Biblia con relación a este texto particular. Cuando se encuentran discrepancias menores en la manera en que los diferentes evangelistas describen los acontecimientos de la vida de Jesús, estas divergencias, lejos de arrojar descrédito sobre la verdad de las narraciones, muestran más bien que lo que dicen los evangelistas es verdadero. Si hubieran fabricado las narraciones hubiesen disminuido las discrepancias.

Los dos textos breves, han sido descubiertos hace un siglo en un códice del convento Santa María de la Novella en Florencia. Fueron publicados por primera vez por Mandonnet, el cual sugería entonces que *Hic est liber* era la lección inaugural de Tomás, cuando empezó a enseñar en París como bachiller bíblico, mientras que *Rigans montes* sería su primer discurso como *magister in Sacra Pagina*. Sin embargo, como nota el padre J.-P. Torrell o.p., Santo Tomás no fue jamás bachiller bíblico en la universidad de París, sino bachiller sentenciario. Por eso Weisheipl y él suponen que los dos textos forman parte del *Principium* del santo, en cuanto maestro de teología[47].

El año 1256 fue un año muy difícil para los religiosos relacionados con la universidad. En febrero el canciller de la Universidad dio a Tomás la *licentia docendi* en cuanto maestro, aunque los maestros seculares habían excomulgado a los

[47] J.-P. Torrell, *Initiation á saint Thomas d'Aquin,* Paris/Fribourg 1993, p. 73 ss.

profesores de las órdenes mendicantes. Pero el papa Alejandro IV casó la medida, e insistió que Tomás se presentase. Entonces él tuvo que prepararse inesperadamente. En una confidencia hecha al prior de Fossanova, pocos días antes de morir, Tomás habría dicho que no tenía ni idea de qué iba a decir, pero que el tema le fue sugerido en un sueño. Torrell propone el siguiente orden probable de esta instalación, ceremonia de la que se conocen pocos detalles, pero que tuvo lugar entre abril y junio de 1256.

En una primera sesión, la víspera de la inauguración, se discutía dos de las cuatro cuestiones propuestas por el nuevo maestro, que debía «determinar», es decir, resolver, la última. En esta ocasión habría pronunciado *Rigans montes*. El día siguiente, la *resumptio*, el nuevo maestro hizo juramento delante del canciller y pronunció su primera lección, a la cual todos podían asistir. Según Weisheipl y Torrell el texto de ella debe ser *Hic est liber*.

El códice describe *Rigans montes* como «El primer sermón del hermano Tomás». Se trata de un texto breve que se declama en unos veinte minutos. El nuevo maestro exalta la grandeza de la Sagrada Escritura y su significación para la Iglesia e invita a estudiarla. El epígrafe cita el verso 13 del *Salmo* 104 (103): «Desde tus altas moradas riegas los montes y del fruto de tus obras se sacia la tierra». Este verso canta la gloria de Dios en la creación. Dios atribuye su función a todas las creaturas y resulta un admirable concierto de colaboración. El Salmo 104 habla de dos especies de aguas: el agua que sale de los manantiales que abreva a los animales, y las aguas que proceden de las regiones superiores que riegan los montes y sacian la tierra. Esto ofrece a Santo Tomás la oportunidad de distinguir entre quienes reciben primero la sabiduría divina en la Iglesia, y los que son enseñados por los doctores. El texto breve está lleno de citas de la Biblia y muestra cómo el pensamiento teológico del Santo se desarrolla en un clima bíblico.

El texto está marcado por una orientación teológica dionisiana: Dios se dirige a nosotros por intermediarios y gobierna los seres inferiores del mundo por los superiores. Esto se verifica tanto en el mundo material cuanto en el espiritual, como lo confirma San Agustín, citado al comienzo del sermón -una indicación de que el nuevo maestro desea cumplir su tarea en compañía de los Padres-. Tomás recuerda que es Dios mismo el que nos propone la metáfora del agua, siendo Él el autor principal del texto bíblico. En la imagen los montes representan a los doctores.

Cuatro puntos se deducen de esta comparación:

1) La altura de los montes y del cielo por encima de ellos sugiere la , tanto por su origen -que es Dios mismo-, por su sublimidad que se muestra en su articulación y adaptación a todos, como por su fin, a saber, conducir al hombre a la vida eterna.

2) La altura de los montes significa la de los doctores. Como los montes están por arriba de todo, los doctores se aplican únicamente al estudio de las cosas del cielo. Como los montes captan los rayos del sol, ellos son los primeros para recibir la iluminación de esta doctrina. Como los montes protegen la llanura contra invasiones enemigas, los doctores deben defender la fe contra falsas opiniones. Aquí Tomás combina muy ingeniosamente el simbolismo de los montes (*alti*, *illuminati*, *muniti*) con las tres funciones prescritas a los maestros de teología: predicar, estudiar y enseñar (*legere*) y disputar.

3) La metáfora nos instruye también sobre la condición de quienes reciben la enseñanza. Son como la tierra que está por debajo, pero que es firme, recibe la lluvia con y es respecto a lo que produce. Así los oyentes deben ser humildes al recibir la enseñanza, juzgarla con rectitud y sacar gran provecho de ella.

4) Hay también en el texto unas indicaciones respecto al en que los maestros deben proceder. Los doctores no fabrican la doctrina, sino que la reciben. No saben todo, y como el agua no viene distribuida a todos los valles y campos, así los doctores no comunican todo lo que saben a todos sin distinción, sino lo que es suficiente para los estudiantes. No han descubierto ellos esta doctrina por su propia fuerza. No son propietarios de ella, sino sus ministros.

Santo Tomás concluye su alocución con una llamada a una santa de los maestros: ellos deben ser inocentes, inteligentes, fervientes y obedientes. Si eso es mucho, pueden pedir que Dios les dé lo que les falta.

Es probable que Santo Tomás haya debido pronunciar una lección después de haber jurado fidelidad a las obligaciones de su cargo. *Hic est liber* podría contener la materia de esta primera lección del nuevo maestro. El texto se lee en poco menos de una hora. Consiste en dos partes. Después de una breve introducción Santo Tomás hace el elogio de la Sagrada Escritura insistiendo en su autoridad, verdad y utilidad, mientras que en la segunda parte presenta una división del Antiguo y del Nuevo Testamento calificando el carácter de los diferentes libros.

En cuanto a la primera parte, el Angélico comienza con una frase de San Agustín sobre el carácter estilístico de una lección o conferencia: ella debe instruir, caer en gracia y ser agradable, y mover al auditorio a hacer lo que el orador o el argumento de su discurso sugieren[48]. La Sagrada Biblia lo hace,

[48] *De doctrina christiana* IV, c. 12. San Agustín ha encontrado estas exigencias en la enseñanza de la retórica, como, por ejemplo, en el *De oratore* de Cicerón.

porque contiene la verdad misma, que nos es agradable por su belleza; y por su autoridad nos mueve. En la continuación de esta sección explica estas tres características de la Biblia: su autoridad es para efectuar lo que está escrito, porque es originaria de Dios mismo y porque hay que aceptarla para ser salvado. Además, todos los doctores católicos enseñan la misma doctrina, lo que corrobora su autoridad. Su contenido es la eterna e inmóvil de Dios. En fin, es sumamente , porque nos trae la vida de la gracia, la vida cristiana según la justicia y la vida de la gloria.

La segunda parte de la lección es un resumen de los libros de la Sagrada Biblia, en que el nuevo maestro aplica el procedimiento de la división. El *Antiguo Testamento* está caracterizado por los preceptos y prescripciones que propone, el Nuevo, por el contrario, por la gracia de Cristo. El Antiguo Testamento contiene dos tipos de mandamientos: órdenes estrictas y amonestaciones. Los textos que contienen los mandamientos son divididos en los libros de la ley, por un lado, y los escritos de los profetas, por el otro. Los profetas promulgan por así decir los mandatos divinos. Hay una tercera categoría de textos, a saber, los escritos de los hagiógrafos: sus textos son inspirados, pero los autores no hablan en el nombre de Dios, sino como por sí mismos.

Tomás menciona un cierto «capricho» de San Jerónimo, que en su trabajo sobre la Biblia hebraica consideraba a los libros ausentes de la Biblia hebraica, pero presentes en la Biblia griega, como apócrifos[49], una opinión que le hizo entrar en una viva discusión con San Agustín, que insistía en la recepción de varios de estos libros en la lista de libros bíblicos en uso en la Iglesia. Santo Tomás rechaza también esta opinión de Jerónimo, y nota que estos libros toman su autoridad del hecho de que han sido recibidos por la Iglesia. Pertenecen como libros

[49] Véanse sus prólogos a varios libros del Antiguo Testamento, *PL* 28, 598-600.

deutero-canónicos al tercer grupo, que hoy en día se llama *Los libros sapienciales*. La lección prosigue con una ulterior división de los libros de los mandamientos. Se puede dar una ley a una sola persona o a una comunidad. *Génesis* contiene el primer grupo de mandatos, mientras que *Éxodo*, *Levítico* y *Números* proponen reglas para el pueblo. Finalmente, en *Deuteronomio* la ley es expuesta por un mediador, Moisés.

El grupo de libros que se llama *Los profetas* es dividido en dos: unos libros llaman la atención sobre las ventajas que la observancia de los mandatos traerá consigo y otros proponen los edictos. Esta división permite situar los libros de Josué, de los Jueces, de Rut y de los Reyes, por un lado, y los escritos de los profetas en un sentido más estricto, por otro lado. Éstos son más adelante subdivididos y es un placer ver con cuánta ingeniosidad Santo Tomás consigue distinguir y ordenarlos.

Desde luego, se da cuenta de que este arreglo es relativo y que se puede concebir también otra subdivisión de *Los Profetas*, en particular de los cuatro grandes profetas, según el modo en que son leídos en la liturgia: Isaías (misterio de la Encarnación) en el Adviento, Jeremías (la pasión de Cristo) en Cuaresma, Ezequiel (misterio de la resurrección), pero Tomás no dice con claridad cuándo sus textos son leídos en la Iglesia. Lo mismo vale para Daniel que profetiza eventos futuros y dice algo sobre la divinidad de Cristo. De todos modos se podría decir que los cuatro profetas corresponden a los cuatro evangelistas. Por lo visto Santo Tomás mismo atribuye un valor relativo a estas divisiones, que estaban en uso en su tiempo, a imitación de San Jerónimo.

El tercer grupo contiene hagiografías y apócrifos. Volviendo al principio de su división, Tomás recuerda que se trata de instrucciones y amonestaciones en un modo paterno. Los padres instruyen a sus hijos tanto con palabras como con sus actos. En cuanto a los textos que relatan los hechos, algunos de

ellos describen hechos heroicos del pasado[50], otros nos amonestan respecto al porvenir. Luego, Santo Tomás distingue *Paralipómenos*, *Judith*, *Macabeos* y *Tobías*, y *Esdras* y *Nehemías* según las virtudes cardinales, respectivamente: la justicia, la temperancia, la fortaleza y la prudencia.

El segundo modo de amonestar se basa en la palabra. Ahora bien, esto puede hacerse pidiendo el don de sabiduría -*los Salmos*- o enseñando, ya sea en un modo negativo, disputando y refutando errores -*Job*-, ya sea encomendando la sabiduría -*Sabiduría*- o proponiendo sus preceptos. Esto puede hacerse en cuanto a la vida política -*Proverbios*- o desdeñando el mundo -*Eclesiastés*-, o gozando la contemplación -*el Cantar de los Cantares*- o instruyendo por palabra y acciones -*Eclesiástico*-. Esta última división corresponde a una división de las virtudes según Plotino: las virtudes de la vida política, las del retirarse de las cosas mundanas y las virtudes del alma purificada que se dedica a la contemplación[51].

El intento de ordenar todos los libros del Antiguo Testamento en un esquema nos parece artificial, pero no carece de base en el contenido de los libros mismos y subraya puntos esenciales. En cuanto al *Nuevo Testamento*, Santo Tomás recuerda a su auditorio que sus textos ordenan a los hombres a la vida eterna más bien por la gracia que por preceptos. Se divide en tres partes: el origen de la gracia -los *Evangelios*-; el poder de la gracia -las *Cartas de San Pablo*-; los efectos y las obras de esta gracia -los demás libros-.

Mientras que el *Evangelio según san Juan* considera sobre todo la naturaleza divina de Cristo, los *Evangelios sinópticos* tratan más bien de su naturaleza humana. Mateo pone de relieve la función real de Cristo, Marcos la profética y Lucas la

[50] Tomás nota que Jerónimo pone este libro entre los de los hagiógrafos, mientras que él mismo lo había aposentado en la clase de *Los Profetas* (n. 1206).

[51] La referencia es a *Enneades* I, 1. Tomás mencionó la misma división en I-II 61, 5. Su fuente era Macrobio.

sacerdotal. Se pueden también ordenar los cuatro evangelios según las figuras de un hombre, de un buey, de un león y de un águila.

Falta en el códice una división y descripción de las cartas de San Pablo. La lección termina con un parágrafo sobre la obra de la gracia en el comienzo de la historia de la Iglesia -*Los Hechos de los Apóstoles*-; sobre el desarrollo de las comunidades -*las Epístolas pastorales*-; y sobre el término o el cumplimiento -*el Apocalipsis*-, que resume todo el contenido de la Sagrada Escritura describiendo la vida gloriosa cuando la Iglesia como la esposa de Cristo es introducida en su morada celestial. Santo Tomás concluye su exposición con la petición de que Jesucristo se digne conducirnos a este fin glorioso.

LIBRO DE JOB[1]

El *Libro de Job* nos pone frente a la soberanía absoluta de Dios, las maravillas de la creación, el misterio insondable de la divina providencia y el abismo de la miseria y los sufrimientos de los hombres, a veces inmerecidos. La cuestión irreprimible, ¿por qué estoy sufriendo?, ¿por qué sufre mi vecino?, se pone en cada página del texto. Así el libro concierne a la condición humana en general.

Cuenta la historia de una persona justa, aplastada por la adversidad. Job es privado de sus posesiones, su familia, su reputación y su salud. No entiende por qué todo esto le sucede, puesto que sabe que su vida ha sido irreprensible. No estaba al tanto de la decisión divina, mencionada en el primer capítulo, de permitir a Satán tentarle. Tres de sus amigos sostienen que sus sufrimientos son un castigo por sus pecados. Se conforman a una convicción común en Israel, según la cual Dios premia la virtud y castiga el pecado en la vida presente. Pero Job descarta esta idea e insiste en su inocencia. Un nuevo interlocutor, el joven Elihú, toma parte en el debate, pero su discurso tampoco ofrece una solución. Finalmente Dios mismo interviene y declara que Job no ha sido castigado por sus pecados.

---

[1] «El comentario de Santo Tomás sobre el Libro de Job», en L. Elders, *Hombre, Naturaleza y cultura*, 81-112.

Libro de Job

El *Libro de Job* es una obra de una tensión siempre creciente; su fuerza poética es insuperable. Pero el texto hebreo, que es la base de la *Vulgata*, utilizada por santo Tomás, es extremadamente difícil: contiene frases ininteligibles y muchas palabras desconocidas. La versión de los *Setenta* es más transparente, pero difiere en muchos versículos del texto hebreo. El *Libro de Job* parece haber sido compuesto entre los años 700 y 1000 antes de Cristo. Por ser una obra bíblica es muy notable la ausencia de referencias a Abrahán, al Éxodo, etc.

Efectivamente, los argumentos se sitúan en un nivel filosófico y pertenecen a la teología natural. Tal vez Job mismo ni siquiera era hebreo y la historia se desarrolla fuera del territorio de Israel[2].

Las dificultades inherentes al texto de la *Vulgata* así como la tendencia general de los autores medievales hacia una exégesis alegórica han sido al origen de comentarios que describen el sentido espiritual del libro. El comentario de San Gregorio Magno en sus *Moralia* es el ejemplo clásico de este tipo de interpretación. En la dedicación de su obra a Leandro, obispo de Sevilla, Gregorio escribe que ciertos pasajes del libro no pueden ser comprendidos en su sentido literal. Incluso llegará a decir que el texto en su sentido literal produce ideas erróneas.

En cambio, el método empleado por Tomás en el estudio de la *Sagrada Biblia* da la máxima importancia al sentido literal[3], sobre el que se basa el sentido espiritual. Ha sido una proeza de Tomás redactar un comentario magnífico del sentido

[2] En el capítulo I, p. 6, 155-163, Tomás deja abierta la posibilidad de que Job no fuera un judío. El texto dice que Job ofrecía un sacrificio. Se ofrecieron sacrificios antes de la Ley y fuera de Israel.

[3] Véase «El método de exégesis bíblica según santo Tomás de Aquino»: en L. Elders, *Sobre el método en santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1992, pp. 66-85; p. 73 ss.

literal en circunstancias tan difíciles: faltaron otros comentarios literales del libro de Job. Escribiéndolo podía aprovechar los tesoros de su saber filosófico y teológico. Conviene notar que el sentido literal es a veces expresado por metáforas. Por ejemplo, los pasajes que describen los dos monstruos Behemot y Leviatán son metáforas: significan a Satán. Entonces, esta interpretación no es alegórica sino que da el sentido que el autor quería expresar en los capítulos XL y XLI.

Otra tarea de Tomás era poner de relieve la doctrina básica del *Libro de Job*, distinguir los argumentos de los interlocutores, tratar la cuestión de la providencia. Finalmente, Tomás debía confrontar problemas agudos de la división del texto y de la atribución de ciertos pasajes a Job o a uno de sus interlocutores.

Antoine Dondaine, el editor del texto crítico de la *Leonina*, llama al comentario el apogeo de la exégesis medieval y una obra maestra[4]. Guglielmo de Tocco escribió que «ningún doctor había podido llegar a entender la profundidad del sentido literal. En esta obra [santo Tomás] parece haber sido aceptado de común acuerdo como árbitro entre Job y sus amigos»[5]. Con motivo de este comentario llamaron a Tomás *luminare mundi* ya antes de su canonización.

Expositio super Job ad litteram

Hasta la publicación de la edición de la *Leonina* en 1965 la tendencia general de los historiadores era la de situar la redacción del comentario durante la segunda estancia de Tomás en París (1268-1271): la discusión de la providencia divina en

[4] *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia,* iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XXVI: *Expositio super Iob ad litteram*, praefatio, Romae 1965, 30* y 17*.

[5] Según Bernardo Gui, *Legenda sancti Thomae de Aquino*.

el comentario hubiera sido la réplica de Tomás a los Averroístas de la Facultad de Artes, que negaron la providencia especial de Dios con respecto a los hombres.

Sin embargo, el tono y el estilo del comentario son muy pacíficos y no muestran huellas de un debate universitario, como las encontramos en otras obras de Tomás. Además, el estudio de los manuscritos muestra que el texto ha sido puesto en circulación en Nápoles. Finalmente, Ptolomeo de Luca dice que Tomás compuso el texto durante el pontificado de Urbano IV (es decir, entre agosto 1261 y octubre 1264); en otras palabras, durante los primeros años de su estancia en Italia. Dondaine sugiere que Tomás hubiera tomado el *Libro de Job* como tema de su curso en el *studium* de los dominicos al lado de la curia papal en Orvieto.

Comparando las referencias en la *Exposición sobre Job* con las que encontramos en otros comentarios del Aquinate, notamos que son poco numerosas. Aristóteles es citado 9 veces, casi únicamente en los últimos capítulos que tratan de Behemot y de Leviatán. Faltan referencias a la *Física,* la *Metafísica* y el *De anima*. San Agustín es citado 8 veces, Dionisio 5. En el capítulo 41 hay dos citas de Tomás de Cantimpré, *De naturis rerum* (Codex Vaticanus Palat. lat. 1066) y de Bartolomeo Ánglico, *De proprietatibus rerum*. Hay que añadir unas referencias a Alberto Magno, *De animalibus*, Isidoro, *Etymologiae*, Plinio, *Naturales quaestiones*, y otros. Sin embargo, Tomás no se refiere con frecuencia a estas autoridades. Lo hace solamente cuando una cita puede aclarar el sentido de un pasaje o una palabra.

Una cuestión de interés particular es la de la relación de la *Exposición* con Maimónides, *Guía de los perplejos*, III c. 22-23. Se ha hablado de una dependencia substancial de Tomás con

respecto al autor judío. Sin embargo, un estudio detallado de los textos muestra que no puede tratarse de una verdadera dependencia:

(a) el comentario del Aquinate es unas 80 veces más largo que el texto de Maimónides.

(b) Éste piensa que la historia de Job es una ficción literaria, mientras que Tomás cree que Job es una persona histórica (aunque, escribe, la cuestión de la historicidad de Job no es relevante en cuanto a la interpretación doctrinal del texto).

(c) Según Tomás, la providencia divina concierne a todas las creaturas, Maimónides la restringe.

(d) Maimónides afirma que Job es castigado por haber pecado; según Tomás sus tribulaciones no son una pena por sus pecados.

(e) Maimónides sugiere que el libro muestra que los proyectos de Dios son distintos de lo que pensamos nosotros, mientras que según Tomás el libro quiere mostrar que nuestra vida es dirigida por Dios e intenta poner de relieve las virtudes de Job.

Consideremos la manera en que los dos autores explican el primer pasaje del libro. Maimónides escribe que Job no era un sabio. Si lo hubiera sido, no habría tenido dudas respecto de la causa de sus sufrimientos: él y sus amigos pensaron que ésta era Dios. Maimónides insiste en la frase «un día los hijos de Dios fueron a presentarse ante Yahvé»: su sentido sería que ellos están obligados a hacer lo que Dios ordena, aunque la relación con Dios de los hijos, por un lado, y del Adversario, por otro lado, no es la misma. Santo Tomás, al contrario, hace notar que «estar presente» se dice de dos modos, a saber, de los beatos en cuanto ven a Dios, y de Dios que ve a las creaturas y sus obras. En este último sentido Satán se presenta delante de Yahvé. Señala Tomás un matiz muy sutil del texto: de los

hijos de Dios se dice «fueron a presentarse ante Yahvé», pero del diablo «vino también entre ellos», lo que indica una cierta comunidad y al mismo tiempo la diferencia de la naturaleza del diablo con los ángeles. La frase evoca también la bondad fundamental del ser que es el diablo («mala non sunt ex principali intentione»).

La *Expositio super Job* se distingue por sus análisis a nivel de la razón natural y sus referencias a diversas opiniones filosóficas. Pertenece a la teología apologética. Podemos compararla al tercer libro de la *Suma contra los gentiles*, que se remonta a la misma época.

En su *Prólogo* santo Tomás escribe que la *intentio*, es decir el plan del libro es mostrar con argumentos probables que las cosas humanas están sometidas a la providencia divina[6]. Ahora bien, desde la Antigüedad el tema de la providencia ha sido muy debatido. Con excepción de Empédocles, los filósofos admiten que el curso de las *cosas naturales* es dirigido por la providencia, es decir, por un intelecto supereminente, pero con respecto a la vida de los *hombres* muchos autores ponen en duda la providencia. La razón es que las personas íntegras y honradas a veces no reciben la remuneración merecida, mientras que sucede que los malos no son castigados.

Desde el principio de su comentario, Tomás subraya la soberanía y la inmutabilidad de los designios de Dios: «Disposuerat igitur Dominus ab aeterno Job temporaliter affligere»[7]. Satán no es más que una causa subordinada, cuya actividad no escapa al plano de la providencia divina. Los amigos de Job,

[6] *Prol.*, p. 3, 55: «[...] liber Iob cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi».

[7] C. II, p. 16, 60.

Elifaz, Bildad y Sofar, cada uno según su opinión, pensaban que Dios recompensa a los buenos por el bien que hacen con bienes terrenos, pero Job por su parte estaba convencido de que las buenas obras son ordenadas a una recompensa espiritual futura después de esta existencia terrena[8]. Esta afirmación es capital: Tomás puede aducir algunas frases del texto que indican que ésta era la esperanza más profunda de Job, a pesar de otras afirmaciones que parecen limitar las aspiraciones de Job a una esperanza terrestre. Santo Tomás busca la inspiración doctrinal más profunda del libro en su totalidad, y explica su doctrina a la luz de la misma. Se puede comparar este modo de interpretar con aquél del que se sirve en sus comentarios a Aristóteles, en los que utiliza principios doctrinales del Estagirita para echar luz sobre textos difíciles («secundum intentionem Aristotelis»).

Sin embargo, ciertas afirmaciones de Job parecen contradecir una interpretación tan positiva. Para resolver la dificultad Santo Tomás hace una distinción:

> «Resulta que en este libro Job habla de tres maneras: en primer lugar como portavoz de los afectos de la parte sensitiva del hombre; lo hace en la primera deliberación donde dice "Perezca el día en que nací"; en segundo lugar, expresando las deliberaciones de la razón humana cuando argumenta contra sus amigos; en tercer lugar según una inspiración divina cuando habla en la persona del Señor. Puesto que la razón humana debe dejarse conducir según la inspiración de Dios, después de las palabras del Señor, Job retoma lo que había dicho según la razón humana»[9].

Como nota Dondaine[10], esta explicación es tan esclarecedora, que resuelve el problema de las afirmaciones contradic-

[8] C. II, p. 18, 215.

[9] Cap. XXXIX, p. 212, 370-379. Cfr. c. X, p. 68, 10: «Prius tamen quod ad investigationem procedat ostendit quo animo hic loquatur: loquitur enim in persona hominis afflicti».

[10] P*raefatio*, 29*.

torias de Job, a la vez que hace plena justicia a la naturaleza humana y a nuestros estados de ánimo. La distinción permite evaluar las sucesivas etapas del debate y la evolución del pensamiento de Job. En toda su exposición Tomás considera a Job como un hombre virtuoso e irreprochable. Suele llamarle «beatus Job»[11]. Pero Job hace progresos en su aproximación al misterio de la providencia divina. Palabras obscuras de Job adquieren su sentido más adelante en el libro[12].

Hay que notar también que la *Exposición* coincide con el texto bíblico en cuanto subraya las maravillas de la naturaleza y propone un gran número de observaciones muy finas sobre el mundo físico, las plantas y los animales. En particular, las explicaciones sobre los dos animales monstruosos, Behemot y Leviatán, que serían el elefante gigante y la ballena[13], se hacen notar por su carácter científico.

A través de la *Exposición* se encuentran muchas observaciones doctrinales de gran valor; las más importantes serán mencionadas más adelante. Tomás refuta de paso unos errores doctrinales. Un ejemplo: en *Job* 10, 8 se dice (según la *Vulgata*) «Tus manos me hicieron y me formaron todo alrededor (*in circuitu*)». Tomás aprovecha la ocasión para descartar la teoría de los maniqueos: según ellos el cuerpo humano es hecho por una causa suprema opuesta a Dios. Pero esto no es posible: si, como lo dice el texto, el cuerpo circunda el alma como un vestido, debe ser creado también por Dios como lo es el alma.

En fin, en su comentario el Aquinate sigue el texto muy de cerca, a pesar de los numerosos meandros del mismo. No añade largas explicaciones doctrinales: las que propone sirven para aclarar el sentido del texto. Un ejemplo: cuando Job ex-

[11] La expresión ocurre diez veces. Cfr. cc. 3, 6, 7, etc.

[12] Cfr. *Expositio*, c. IX, p. 63, 449: «Hoc fere ubique in dictis Iob observandum est quod obscure dicta per aliqua consequentia exponuntur».

[13] Los autores modernos piensan que las descripciones se aplican al hipopótamo y al cocodrilo.

clama: «Acuérdate de que me modelaste como el barro. ¿Vas a tornarme al polvo?», Tomás no da una exposición sobre la creación sino que observa solamente que uno que produce algo quiere que siga existiendo[14].

En el capítulo II unos amigos de Job vienen visitarle. Tomás nota que la compasión de los amigos con nuestros sufrimientos es un consuelo:

> «La adversidad es como una carga pesada que se lleva más fácilmente cuando más personas la comparten, o más bien porque cualquier tristeza es aliviada cuando se mezcla con placeres; ahora bien, es un gran deleite experimentar la amistad y la compasión de otros»[15].

Este comentario indica el tono de la *Exposición*: los versículos del texto ofrecen la ocasión para desplegar un conjunto maravilloso de verdades sobre la vida humana y los otros seres.

Ante sus amigos, Job se lamenta amargamente de su suerte tan triste (cap. III). Tomás hace notar que ahora Job habla según su sensibilidad, expresando sus sentimientos concernientes a la aflicción de su cuerpo y a las adversidades de su vida presente[16]. Tomás añade una observación sobre las pasiones: según los estoicos, la tristeza no cabe en el sabio; los peripatéticos, en cambio, enseñan que también el sabio se entristece pero, gracias a su razón, su tristeza es moderada. Esta posición es correcta puesto que la razón no quita la condición de nuestra naturaleza; ahora bien, es natural para la parte sensitiva de nuestro ser que se alegre y regocije por lo que le convenga y

[14] Cap. X, p. 70, 186: «Qui enim facit aliquid, vult illud esse».
[15] Cap. II, p. 19, 242.
[16] Pág. 24, 383.

se entristezca y sufra por lo que le cause daño[17]. Más adelante (v. 23) el texto dice que la ruta del hombre está oculta y que Dios la envuelve con tinieblas. Santo Tomás pinta en colores vivos las múltiples limitaciones del conocimiento humano. El hombre no sabe dónde lo conduce su camino ni lo que sucederá más tarde; no sabe lo que hay a su lado y tampoco conoce lo que está por encima, Dios, ni lo que se encuentra por debajo[18].

De los amigos de Job, Elifaz es el primero en replicar (c. IV y V): echa en cara a Job su impaciencia, que es una falta de virtud; los contratiempos y los sufrimientos en esta vida suceden a uno a causa de sus pecados. Elifaz lo sabe por experiencia, pero también por lo que él llama apariciones nocturnas. Santo Tomás utiliza la afirmación de Elifaz para proponer un magnífico análisis de las diferentes formas de revelación profética. Elifaz basa su afirmación también sobre argumentos: si no fuera así, el hombre sería más justo que Dios; si algunos ángeles pecaron, el hombre, por lo débil que es, con toda probabilidad cayó también. Este último punto es subrayado en el tercer argumento basado en la flaqueza humana. Tomás no sólo reduce las observaciones de Elifaz a un orden coherente, sino que compara también la mutabilidad de los ángeles con la del hombre y las confronta con la inmutabilidad divina[19]. Subraya, además, que Dios gobierna a las creaturas inferiores por las superiores[20], observación ya hecha en el primer capítulo[21]: esto sirve para explicar la intervención de Satán en la vida de Job.

---

[17] Pág. 20, 3-10.

[18] Pág. 25, 444-482.

[19] Pág. 32, 420: «Manifestum est enim quod causa mutabilitatis est potentia, causa immutabilitatis est actus; est enim de ratione potentiae quod se habeat ad esse et non esse».

[20] Pág. 32, 444.

[21] Pág. 7, 235: «Sciendum est autem quod divina providentia tali ordine res gubernat, quod inferiora per superiora dispensat».

Elifaz prosigue su discurso en el capítulo V. Si muchas personas que parecen ser irreprochables sufren adversidades, esto ocurre porque en realidad han pecado. Si, al contrario, hombres malos prosperan, su prosperidad llegará a ser para ellos una causa de debilitación y de pérdida de salud. Concluye su discurso refiriéndose a la providencia divina. Tomás resume el argumento prolífico y, a veces, obscuro así: todo lo que sucede proviene de causas propias; ahora bien, la adversidad parece tener como su causa propia al pecado[22]. Nada en el mundo ocurre sin causa; la disposición natural de las cosas no es irracional, sino que está ordenada a un fin determinado (v. 7: «El hombre nace para trabajar, el pájaro para volar»)[23]. El hecho de que las cosas naturales existen en vistas de un fin es el argumento más fuerte para demostrar que el mundo es gobernado por la providencia divina. Dilatándose sobre las escasas y poco claras palabras del texto, Santo Tomás extiende la idea de Elifaz: acerca de muchas cosas no hay una explicación, como, por ejemplo, de la determinada grandeza de los cuerpos en este mundo. Es imposible indicar por qué el Sol, la Luna o la Tierra tienen un cierto tamaño. Además, se da el hecho de que las cosas naturales están sintonizadas (*contemperatae*) las unas con las otras[24]; son útiles a los animales y los hombres. Así, ciertas partes de la Tierra no han sido sumergidas, aunque no falta en ellas agua para las plantas y los animales (las lluvias, las fuentes y los ríos). Es característico del comentario de Tomás el que vea en el versículo 9 («El que hace cosas grandes e insondables sin número») una refutación de la teoría de Avicena según la cual solo el primer intelecto habría emanado de Dios, mientras que el orden de las cosas no provendría del designio del intelecto divino, sino de una cierta necesidad natural[25]. Según Elifaz, toda adversidad es causada por el juicio divino, ya sea para

[22] Pág. 36, 99.
[23] Pág. 36, 114.
[24] Pág. 37, 292.
[25] Pág. 37, 184.

la corrección del pecador, ya sea en vistas de su condenación final[26]. Lo dice porque no cree en la vida futura[27]. Tomás añade un nuevo argumento: la negación de la providencia lleva consigo graves consecuencias: los hombres ya no temerían a Dios y caerían en muchos vicios. Lo que más los incita al bien es saber que Dios los ama[28].

Tomás observa que personas muy honradas pueden estar afligidas en cuanto a los bienes del cuerpo[29], pero cuando dirigen su amor hacia Dios, su espíritu no es oprimido porque no han puesto su esperanza en este mundo. Elifaz, en cambio, no creía en la vida futura[30].

La réplica de Job ocupa los capítulos VI y VII. Elifaz reprochó a Job su desesperación, su tristeza inmoderada y su presunción de creerse inocente. Según Elifaz, las personas virtuosas, que no cometen pecados sino muy leves, no deberían encontrar contratiempos serios, lo que es falso[31]. Job no niega haber cometido pecados leves[32], pero lo que sufre es muchísimo más grave que unas imperfecciones en su conducta pasada. Job se excusa por lamentar en alta voz: los animales que sufren hacen igual. Tomás hace este comentario: el hombre tiene una naturaleza sensitiva en común con los animales; ahora bien, ellos expresan su aflicción con los sonidos que profieren: «lo que es natural no se puede evitar totalmente»[33]. Hasta el sabio sufre tristeza, pero su razón no es usurpada por el dolor[34]. Así Job no

---

[26] Pág. 38, 281.

[27] Pág. 38, 314.

[28] *Prólogo,* p. 3, 41; cap. V, 36, 136. Véase Marcos F. Manzanedo, «La antropología teológica en el Comentario al libro Job», en *Angelicum*, 1987, 301-331, p. 306 ss.

[29] Pág. 39, 341: «Perfectissimi viri interdum gravissimas adversitates patiantur».

[30] Pág. 38, 314.

[31] Cap. VI, p. 41, 20.

[32] Nótese que la *Vulgata* habla de «pecados», mientras que las traducciones modernas hablan de «males».

[33] Pág. 41, 69.

[34] Pág. 42, 95.

deja que la tristeza le invada por completo, y su razón queda conforme a la voluntad divina, conformidad que temía perder. Job reitera estar privado del consuelo que en casos semejantes los amigos o los parientes procuran.

Según la posición de Elifaz, el hombre debe esperar la retribución definitiva y la felicidad humana en esta vida. En el capítulo VII Job alcanza esta conclusión: la vida terrestre no tiene su último fin en sí mismo, sino que se parece a un camino o un movimiento que está dirigido a un fin. Lo deduce Tomás del interrogante: «¿no es milicia la vida del hombre sobre la tierra?» (v. 1). Demuestra la tesis así: si uno llega a su fin último, descansa en él y ya no busca otro. Pero notamos que los hombres no están jamás contentos con lo que tienen; esperan algo más en el futuro. Sus deseos tienden al porvenir por dos razones: a causa de los contratiempos de la vida presente y, en segundo lugar, porque les falta el bien perfecto[35]. El hombre tiende siempre al porvenir con sus deseos, y tanto más si vive en dificultades. En la frase «no vuelve más a su casa», Tomás ve una refutación de la teoría de la reencarnación o del regreso cíclico de la historia. Desde luego, añade, Job no niega aquí la resurrección que la fe profesa[36].

La esperanza de recobrar sus bienes, que Elifaz hace entrever, no vale: la vida terrestre no puede procurarnos una existencia segura. Así, pide a Dios que tenga misericordia de él. Insiste Job en la providencia divina que provee a todos lo que necesitan, aunque los somete a dura prueba. Tomás explica los versículos 18 y 19 así: sería ininteligible si, por un lado, Dios cuidara tanto de los hombres, pero si, por otro lado, los dejara desaparecer, y si no hubiera en ellos algo de perpetuidad[37]. Tomás añade que la más fuerte de nuestras facultades es la razón. Ella no puede ser dominada totalmente por las facultades infe-

[35] Cap. VII, p. 46, 56.
[36] Pág. 48, 227. Tomás se basa sobre lo que Job dirá más adelante.
[37] Pág. 51, 410.

riores; siempre se vuelve de nuevo hacia los bienes espirituales que constituyen su propio fin[38]. Esto es un nuevo argumento filosófico de la inmortalidad del alma.

Hay tres razones más por las que Dios debería tener piedad de nosotros: la debilidad humana, nuestra incapacidad de perseverar, la imposibilidad de expiar nuestros pecados. El texto del capítulo ofrece a Tomás puntos de enlace para estas elucidaciones doctrinales. Concluye sus comentarios sobre el capítulo VII observando que Job indica tres razones[39] por las cuales Dios castiga a uno en esta vida: para acorralar su malicia de modo que no pueda hacer daño a otros; para probar su virtud y manifestarla; para castigar los pecados[40]. La intervención de Job es parte de una disputa: su intención principal es refutar las ideas erróneas de los interlocutores; la doctrina positiva se presenta más bien por vía de alusiones.

El segundo amigo, Bildad, interviene en el capítulo VIII. Bildad tiene la misma opinión que Elifaz, pero cree oportuno intervenir de nuevo porque, dice Tomás, no había comprendido la profundidad de la réplica de Job. Cuando Job dijo que ya no tenía ganas de vivir, lo dijo porque pensaba que ya no esperaba que el premio de una vida virtuosa fuera dado en esta vida. Bildad, por lo visto, no sabía nada de la otra vida y entendía las palabras de Job en el sentido de que Dios no recompensa la virtud y castiga a veces a los inocentes. Según él bastaría que Job se convirtiera para recobrar su prosperidad pasada; si el hombre recurre a Dios, los bienes terrestres le vienen como el agua a la planta que está cerca del río.

Job interviene de nuevo (cap. IX): no quiere negar que Dios es justo. Tampoco quiere medirse con Dios. Es evidente que Dios es demasiado grande y que su poder supera todo. Esto se ve en el hecho de que aun las montañas que parecen

[38] Pág. 51, 477.
[39] Pág. 52, 527,
[40] Pág. 52, 527.

tan estables desaparecerán un día, porque, comenta Tomás, «el orden de la naturaleza es de tal modo que todo lo que es producto de la generación natural, va corrompiéndose en el tiempo determinado»[41]. No es absurdo que Job atribuya lo que acontece en el modo natural al poder divino: la naturaleza actúa en razón de un fin. Ahora bien, todo lo que está ordenado a un fin, o bien se ordena a sí mismo a este fin o es ordenado por otro. De ahí que los seres naturales que no tienen conocimiento del fin, no pueden dirigirse a sí mismos al fin, sino que deben ser ordenados por un intelecto superior[42]. Es Dios quien ordena todas las cosas a sus operaciones. Job muestra el poder de Dios en la vida humana y en el mundo. La sabiduría divina es conspicua en la disposición de las estrellas. Tomás describe este orden con más detalles y gran admiración: «Multa alia similia innumerabilia nobis fecit Deus»[43].

La profundidad de la sabiduría divina en las cosas humanas se muestra de tres maneras:

(a) Dios nos da una doctrina moral y otros dones. Tomás escribe con admiración que Dios da sus beneficios de una manera maravillosa y tan sutil, que los que los reciben a veces no lo notan. Así Job dice «Si pasa ante mí, yo no lo veo; se desliza, y yo no lo advierto» (v. 11). Tomás lo ilustra con un ejemplo: Dios da la luz a nuestro intelecto y enciende nuestros afectos hacia el bien. Mucho más de lo que se piensa en nuestra vida es don divino.

(b) La profundidad de la sabiduría divina se muestra también en el juicio divino de los actos humanos. Dios los examina de tal modo que nadie puede escapar. Dios dio al hombre la conciencia como juez de la moralidad de sus actos.

---

[41] Cap. IX, p. 59, 104.
[42] Pág. 59, 111.
[43] Págs. 60-61, 235.

(c) Se muestra igualmente la sabiduría divina en el castigo de los delitos. El hombre no puede escapar de la vindicación divina.

Con respecto al versículo 16, «y aunque le hablara yo y Él me respondiese, no osaría creer que había oído mi voz», Tomás escribe que a veces Dios parece no oír nuestras súplicas; si no quita nuestras tribulaciones es porque sabe que ellas contribuirán a nuestra salvación final. En casos semejantes el hombre piensa que Dios no le entiende[44].

Si fuese verdad que solamente los que han pecado son castigados, ¿por qué sufren tantos inocentes? Hay que suponer que las penas de los inocentes no son agradables a Dios. Parece que son la obra de un agente malicioso a quien Dios entregó el régimen de la tierra[45]. Job lo dice en términos encubiertos y más bien por alusión. Tomás comenta que Satán no puede hacer lo que quiere sino sólo lo que Dios le permite. Por consiguiente, si el pecado no es la causa de los sufrimientos de los inocentes, no basta reducir éstos a Satán, sino que hay que buscar una razón por la cual Dios los permite[46].

Para explicar unas líneas del texto (v. 25: «Mis días pasaron más veloces que un correo, huyeron sin ver la felicidad [...]»), hace notar que hay posiciones diversas sobre la felicidad en este mundo. Unos la consideran como nuestro verdadero fin y no esperan nada más allá, mientras que otros, como Job, no ponen su fin en lo que hay en este mundo, sino que tienden hacia otro destino. Ellos más bien atraviesan la prosperidad en vez de ser atravesados por ella. Si uno tiende hacia un fin:

(a) no debe detenerse en otras cosas;

(b) debe adquirir lo que hace falta para conseguir el fin;

[44] Pág. 63, 409.
[45] Pág. 64, 541.
[46] Pág. 65, 568.

(c) debe conseguir el fin[47].

En las páginas precedentes Job ha tocado una explicación de los sufrimientos humanos aducida por ciertos pensadores: Dios habría abandonado la Tierra a la voluntad de un poder inicuo. Ahora, en el capítulo X, Job busca una alternativa. Si la persona que sufre es inocente, parece que sus sufrimientos le sean impuestos por un poder maligno. Pues si Dios no es malicioso y tampoco es ignorante, Dios no es la causa de la adversidad[48]. Además, ¿por qué Dios dejaría perecer lo que ha creado? Santo Tomás introduce aquí la idea de que el hecho, por el que el hombre está sometido a la muerte, no es sólo por estar compuesto de materia (o porque es «barro», como dice Job), sino por una disposición de la providencia divina que castiga la culpa de los hombres[49].

Job añade que, si mis pecados son la causa total de mis tribulaciones, ¿cómo explicar que también otros justos sufren? ¿Sería la causa el placer que Dios sentiría al castigar a los hombres? Job pregunta ¿por qué me sacaste del vientre de mi madre? Su idea es, ¿sería para hacerme sufrir? Pero Tomás comenta diciendo que ninguna causa produce su efecto a fin de que éste se encuentre mal. Santo Tomás ve toda esta discusión como una introducción a la conclusión de que haya otra vida después de la vida terrestre. Pero hay un obstáculo a esta interpretación. Job mismo parece negarla en el versículo 21: «Antes de que me vaya para no volver a la tierra de tinieblas y sombras, tierra de negrura y desorden en que la claridad es como la obscuridad», palabras que parecen indicar que no haya vida feliz después de esta vida terrestre. Tomás propone la siguiente explicación:

(a) si Job habla del infierno al que fueron las almas de todos los hombres muertos antes de la llegada de Cristo, hay

[47] Pág. 65, 501.
[48] Cap. X, p. 68, 68.
[49] Cap. X, p. 70, 229, alusión al pecado original.

que decir que las almas de los justos no sufrían allí, sino que estaban solamente en tinieblas. Job habla aquí del infierno en su sentido común, como un estado[50] tenebroso por la ausencia de la visión de Dios.

(b) Sin embargo, porque los interlocutores de Job no admitían la inmortalidad del alma, parece más conforme al sentido literal referir las palabras tan pesimistas de Job a lo que sucede al cuerpo[51].

Los sufrimientos no son causados por un agente malicioso a quien hubiera sido entregada la Tierra. Tampoco Dios castiga a las personas que han sido acusadas calumniosamente, ni le da placer castigar a los hombres. De ser así, no sería obvio cuál es la justificación de las tribulaciones de Job. Todo eso, añade Santo Tomás, conduce necesariamente a establecer que hay otra vida, en la cual los justos recibirán su premio, y los malos su castigo. Si uno no lo admite, no se puede decir cuál es la causa de los sufrimientos de los justos[52].

Ahora Sofar interviene en la discusión (cap. XI). Habla de los límites de nuestro conocimiento de Dios a partir de las creaturas. El orador muestra que los hombres no pueden comprender enteramente la sabiduría divina, para subrayar luego que es una exigencia divina que los pecados de los hombres sean castigados[53].

Job contesta (cap. XII) preguntando por qué Sofar está burlándose de él; Sofar y sus amigos consideran la prosperidad terrestre como el fin último del hombre, mientras que Job espera otro premio. En el versículo 9 Job exclama: «¿Quién no ve en todo esto que es la mano de Yahvé quien lo hace?» Tomás hace notar que las palabras indican que el mundo en-

[50] Tomás no emplea el término «lugar».
[51] Pág. 73, 436.
[52] Pág. 74, 501: «Ea non posita non potest reddi causa tribulationis iustorum».
[53] Cap. XI, p. 77, 166.

tero ha sido hecho por Dios. Uno puede comprobarlo cuando examina con atención las cosas. Hay un orden tan grande en la disposición de sus partes y en sus acciones que debe haber sido establecido por una cierta sabiduría superior.

Job critica vigorosamente a sus interlocutores (cap. XIII). Tomás utiliza los versículos 15 y 16 («Aunque él me matara, pondría mi esperanza en él», *Vulg.*) para explicar que Job no dejó de esperar en Dios a pesar de la adversidad que está sufriendo: su esperanza en Dios en cuanto a los bienes espirituales queda entera.

Job prosigue su discurso (cap. XIV) expresando su admiración ante la providencia divina con respecto al hombre: Dios le da reglas y preceptos para su conducta; da premios e inflige penas; Dios da la virtud a los que se mantienen alejados de la contaminación del mundo[54]. Job se extraña por el honor que Dios atribuye al hombre a pesar de la brevedad de la vida humana. Pero, advierte Tomás (cap. XIV), uno cesa de extrañarse cuando considera que después de esta vida habrá otra que permanecerá para siempre. Esto Job lo mostrará ahora[55].

La vida humana es muy breve. Su duración depende de una disposición divina, aunque de por sí el momento de la muerte es un evento contingente. Los límites de la vida dependen de ciertas causas corporales, como la constitución fisiológica; la vida puede ser abreviada por otros factores como lo son, por ejemplo, los accidentes[56].

El versículo 6 dice «Apártate de él a fin de que descanse un poco, hasta que llegue el día deseado (como el fin del tiempo de trabajo de un empleado)». Si Dios «se aparta», significa el fin de la vida presente que el hombre recibe de Dios. Pero la muerte del hombre no es para siempre: el mercenario espera

[54] Pág. 89, 460.
[55] Cap. XV, p. 91, 4.
[56] Pág. 91, 19.

su sueldo. La retribución no sucede en esta vida sino en la vida futura a la cual el hombre es llevado por la resurrección. Tomás repite las palabras «donec veniat optata dies». Sin embargo, las palabras de Job no suenan tan positivas: «Del tronco de un árbol nuevos vástagos pueden salir, pero el hombre parece perecer en su totalidad de modo que no queda nada de él». El versículo 12 -«El hombre una vez que se acueste, no se levantará jamás»- es pronunciado según la hipótesis de que nada resta del hombre después de su muerte[57]. Pues, observa Tomás, sería una perspectiva horrible si después de su muerte el hombre no volviera nunca a la vida. Tomás utiliza unas palabras de Job para mostrar que la resurrección de los muertos se sobreentiende en ellas. Se trata de los versículos 13 y 14: «En el Sol me ocultarás hasta que se aplaque tu ira, fijando un término para volver a acordarte de mí». Dios llamará a Job otra vez y se mostrará propicio con la obra de sus manos. Tomás comenta: Dios parece olvidarse del hombre cuando le quita el don de la vida; se acuerda de él cuando le restituya a la vida. Así, hablar del tiempo en que Dios se acordará del hombre, no es otra cosa que hablar de la resurrección[58]. Efectivamente, Job está esperando una vida en la que ya no le hará falta afanarse, militar y sufrir.

Después de manifestar su parecer en cuanto a la resurrección futura y de rechazar la opinión según la cual la inmortalidad del hombre se limitaría a la supervivencia en sus hijos, las palabras de Job insinúan unas razones probables en favor de la inmortalidad:

> (a) la primera es la comparación del hombre con las creaturas inferiores que muriendo desaparecen totalmente. Todo lo que es producto de la generación, está sometido a corrupción, incluso los montes. Pero sería incongruente si lo mismo sucediera al hombre.

[57] Pág. 92, 105.
[58] Pág. 193, 158.

(b) Es propio del hombre tener el dominio de sus actos, que otras creaturas no tienen; el hombre posee el conocimiento intelectual. Tomás añade una observación interesante: el intelecto está en el espíritu, pero algo de la naturaleza intelectual del hombre se manifiesta en su cara («quam habet homo valde diversam ab aliis animalibus»).

Según el Aquinate, otro argumento se contiene implícitamente en lo que Job dice: el hombre puede concebir un bien eterno, por ejemplo, vivir siempre. Por eso, desea por su naturaleza este bien[59]. Toda esta lección sobre el capítulo XIV es de la máxima importancia para ver el método exegético del Doctor común: en los propósitos y alusiones de Job se discierne la doctrina de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, doctrina que es conforme a la recta filosofía, como también al mensaje de la Biblia tomado en su totalidad. Pero el debate de Job se desarrolla fuera de Israel y así Tomás no insiste sobre este último punto. La exégesis de Tomás es una exégesis doctrinal.

En el capítulo XV Elifaz tiene la palabra. Tomás pone de relieve que lo que dice este interlocutor es superficial; Elifaz no ve cuán profundas son las palabras de Job. El mismo Job se defiende (cap. XVI) diciendo que sus amigos no pueden comprenderle porque ellos mismos no saben lo que es sufrir. Prosigue en el capítulo XVII, que es al mismo tiempo una réplica y una queja: «Mis ojos se consumen de tristeza y mis miembros se desvanecen como la sombra». Reduce al absurdo lo que dijeron los otros: si esperara la prosperidad material, mi expectación sería vana, puesto que nos vamos a hundir juntos en el polvo.

Ahora Bildad interviene (cap. XVIII): está convencido de que su tesis es más segura que la roca: las tribulaciones de la vida presente son un castigo por los pecados. En primer lugar,

[59] Pág. 95, 318.

falta al pecador la prudencia y así pierde su prosperidad. Ya no tiene fuerza para mejorar su situación y vencer los obstáculos que proceden de los pecados[60]. El texto de la *Vulgata* de este capítulo es bastante oscuro, pero, gracias a su maravillosa agudeza y erudición, Tomás sabe dar un excelente sentido a frases como «Tenebitur planta illius laqueo et exardescet contra eum sitis», a saber, «Aunque el pecador sabe que algo es perjudicial para él, su deseo ardiente de obtenerlo o hacerlo le lleva a actuar contra su convicción».

En el capítulo XIX Job contesta a Bildad que es Dios quien le castiga. De nuevo describe sus penas y sufrimientos para preguntar: «¿Por qué también vosotros me perseguís y buscáis pretextos para acusarme?». Bildad había dicho que las adversidades de la vida son la consecuencia de los pecados cometidos y no menos de cinco veces había cubierto de reproches a Job, lo que es evidentemente excesivo. Según Job no es justo que Dios lo haya afligido con tantas penas. Su manera de hablar puede chocar. Por eso Tomás explica: «Si las tribulaciones son únicamente un castigo por los pecados cometidos, entonces no es justo que Job tenga que sufrir tanto»[61].

En el versículo 23 Job expresa el deseo de que sus palabras sean «grabadas», pues está por decir algo muy importante: «Sé que mi Redentor vive y que en el día final me erguiré del polvo». En las líneas siguientes Job expresa tres veces el deseo de ver a Dios en persona. Son estas frases las que han guiado a Santo Tomás a lo largo de su *Exposición*. Él presupone la unidad del libro y así puede afirmar que Job está convencido de que haya una vida después de la muerte. Según esta frase, escribe, hay un último día, lo que significa que el tiempo no es un ciclo eterno.

[60] Cap. XVIII, p. 110, 20. Tomás escribe: «quanto plus peccat, tanto plus auget desiderium peccandi».

[61] Cap. XIX, p. 113, 45.

En relación con este pasaje Tomás rechaza algunas opiniones erróneas sobre la resurrección:

(a) no nos revestiremos con un cuerpo celestial;

(b) en la resurrección nuestros cuerpos no serán de la misma condición que los cuerpos mortales; no nos impedirán ver a Dios[62].

La réplica de Sofar (cap. XX) es un elenco de amenazas: la felicidad de los impíos dura poco; sus pecados los destruirán. Se indigna por el hecho de que Job no haya reconocido su sabiduría. Un ejemplo del modo de comentar de Tomás se lee en el versículo 8: «El malhechor volará como un sueño». Tomás observa: «Como un pájaro se substrae con facilidad de la vista de los hombres volándose, así los sueños desaparecen fácilmente del conocimiento humano y [...] no queda ningún, o casi ningún vestigio de ellos»[63].

En su respuesta a Sofar (cap. XXI) Job afirma otra vez que sucede que los malos son muy prósperos[64]. Según Santo Tomás, Job habría notado que Sofar ya se inclinaba a admitir que ciertos pecados son castigados en la otra vida. Espera ahora convertirlo a su posición, a saber, que la prosperidad temporal no es siempre el premio de la virtud ni la adversidad el castigo de los pecados[65]. Además, la adversidad temporal es peor para los impíos porque entonces ellos lo pierden todo («carent fulcimento divinae spei»), mientras que el hombre piadoso encuentra un apoyo en Dios. Job determina la verdad respecto al impío, a saber, su castigo está reservado para más tarde[66].

Interviene otra vez Elifaz (cap. XXII). El hombre malo no ayuda a los pobres. «Por eso te rodean los lazos y te sorprende

[62] Pág. 117, 295. Cfr. *CG* IV 83.
[63] Pág. 119, 73.
[64] Cap. XXI, p. 124, 140.
[65] Pág. 125, 140-143.
[66] Pág. 127, 298. Desde luego Tomás se basa en la *Vulgata*.

de improviso el terror; y la luz ha oscurecido y no ves, y te inundan aguas desbordadas. ¿No está Dios en lo alto de los cielos? Mira la cúspide de las estrellas, lo alto que están. ¿Puede juzgar a través de las nubes? Las nubes le cubren como velo, y no ve; se pasea por la bóveda de los cielos». Tomás comenta: tú, Job, pensabas que jamás las dificultades te oprimirían. Ciertas personas piensan no ser castigadas por sus pecados porque según ellas Dios no sabe (teoría de la providencia de Averroes, que siguiendo a Aristóteles, sostiene que Dios no conoce sino a sí mismo)[67].

Cuando Elifaz dice que los hombres inicuos son arrebatados antes de su tiempo y que un río inunda los fundamentos, Tomás observa que el fundamento es la cosa en que estriba nuestra esperanza. Los impíos buscan su fundamento sólo en las cosas temporales que son destruidas por causa de su mutabilidad (que Elifaz llama un río)[68].

La crítica de Elifaz ayudó a Job a aclarar sus ideas. Job hace notar que ha sido castigado por Dios (cap. XXIII). Pero el hombre no conoce el designio de Dios. No sabemos por qué Dios lo ha hecho. Job sabe, sin embargo, que Dios es tan justo como grande y por eso es evidente que no haya sido castigado por sus pecados. Invita a probarlo a través del crisol: saldrá como el oro. Aquí se encuentra otro ejemplo impresionante del arte de comentar de Tomás. Job dice: «A su paso siempre se adaptó mi pie, guardando su camino sin apartarme». Así, Job no ha sido castigado por sus pecados; su vida ha conservado una rectitud ejemplar. Ahora bien, escribe Tomás, esta rectitud proviene de la conformidad con la regla. Hay una doble regla en la vida humana: la ley natural, impresa en el espíritu humano por Dios, por la cual el hombre entiende naturalmente lo que es bueno y lo imita. La segunda regla es la ley divina que

[67] Pág. 129, 93.
[68] Pág. 130, 174.

llega al hombre del exterior. Así la Biblia contiene la regla de nuestra conducta.

La réplica de Job prosigue en el capítulo XXXIV. El no cree que Dios no cuide de las cosas humanas. Aunque Dios está fuera de la mutabilidad del tiempo, conoce todo lo que pasa en el mundo. Job menciona el castigo de los inicuos en la otra vida, a saber, en el «se'ol». En esta vida el pecador no vive tranquilo. Gasta su dinero en cosas que no merecen la pena y tiene miedo de las personas a las que no ha tratado bien. Dios le dio la posibilidad de arrepentirse pero no ha aprovechado la ocasión. Le sucederá lo que le pasa a la hierba que se corta cuando llega a la madurez. Si los impíos conocen cierta prosperidad, no es por falta de la providencia: Dios pospone el castigo para más tarde[69].

Bildad ataca otra vez a Job (cap. XXV) con el argumento de que a pesar de lo que dice, Job ha sido castigado por causa de sus pecados. En su réplica (cap. XXVI) Job contesta que Bildad no ha comprendido nada. El comienzo del capítulo es difícil. Tomás parece haber entendido bien el sentido; explica que la pregunta de Job es la siguiente: «Tú, Bildad, ¿por quién estás abogando? ¿Por un enfermo o un débil? ¿A quién has querido instruir?» Job celebra entonces las maravillas del universo: «Él [Dios] tendió el septentrión sobre el vacío, Él colgó la tierra sobre la nada; encierra las aguas en las nubes, y las nubes no se rasgan bajo ellas. El vela la faz de su trono, extendiendo su nube sobre él. Trazó sobre los mares un círculo, hasta los confines entre la luz y las tinieblas» (vv. 7-10). Tomás comenta: «Según lo que aparece a los sentidos, el cielo se extiende sobre la Tierra como una tienda, y la Tierra está bajo el cielo como el suelo de una tienda. Quien erige una tienda, necesita un fundamento, pero éste no se ve en el caso del cielo. Es el poder de Dios. Por eso el texto dice que Dios tendió el hemisferio sobre el vacío. La Sagrada Biblia habla según la *vulgaris aestimatio*

[69] Cap. XXIV, p. 137, 13 ss.

hominum[70]. Pues no hay riesgo de que el cielo caiga: las mismas fuerzas, por las cuales los cuerpos celestes se mantienen en sus lugares de acuerdo con su naturaleza, proceden de la omnipotencia divina. Tomás evoca la maravilla de la lluvia que cae en gotas y no precipita toda su agua simultáneamente[71]. A partir de las creaturas de Dios se puede conocer a su autor; en sus obras Dios se comunica en cierta manera con nosotros[72].

Job añade un nuevo argumento (cap. XXVII) para mostrar que no es contrario a la providencia divina el que en este mundo los impíos durante poco tiempo prosperen y los justos sufran adversidad. Más arriba su argumento se basó sobre la convicción de que la recompensa y el castigo tendrán lugar en el futuro. Ahora insiste en la fragilidad de los bienes que los inicuos poseen y en la grandeza de los beneficios espirituales otorgados a los justos[73]. No sirve para nada poseer riquezas sin poseer también los bienes del alma. Los inicuos son privados de una doble esperanza:

> (a) la que tienen los justos de que Dios oye sus oraciones en cualquier necesidad;
>
> (b) los justos saben que cuando son privados del consuelo terrestre pueden hallar regocijo en Dios y gozarse alabándolo. Los bienes temporales no duran: los hijos, nietos o sobrinos del hombre próspero los pierden y nadie puede llevar algo consigo. Las casas de los ricos no son muy seguras y ellos no pueden protegerse totalmente contra enfermedades, accidentes y otros males[74].

Según diversos exégetas contemporáneos, el capítulo XXVII consistiría en primer lugar en un discurso de Job y, entonces, en la réplica de Sofar (a partir del v. 13). En favor

[70] Cap. XXVI, p. 145, 33.
[71] Pág. 145, 109.
[72] Pág. 146, 199.
[73] Pág. 148, 91.
[74] Pág. 148, 107.

de su interpretación milita el hecho de que en XXIX, 1 se dice que Job *tornó* a hablar. En cambio, en la *Vulgata* se lee en XXIX, 1 que Job «añadió» unas palabras y así Tomás considera todo el capítulo como un discurso de Job. Lo que lo conforta en su interpretación es sobre todo el que las ideas muy justas expresadas en la segunda parte del capítulo XXVII y del XXVIII, sobre el carácter transitorio de los bienes terrestres y el valor de la sabiduría, deben ser atribuidas más bien a Job. Tomás ha visto el problema de la atribución. Al principio del capítulo XXIX nota que Job parece haber esperado un poco, para ver si sus amigos querían hablar. Todos se callaron y entonces tomó otra vez la palabra[75].

El capítulo XXVIII es una alabanza de la sabiduría que vale más que toda la plata y el oro del mundo. El texto describe los lugares donde se encuentran los minerales y los metales preciosos. Dios tiene el poder sobre toda la naturaleza y sus tesoros. ¿En qué lugar está la sabiduría?, ¿dónde puede uno encontrarla? Tomás comenta: la pregunta indica que la sabiduría no se halla en ningún lugar material. De todos modos, la sabiduría no se encuentra entre los hombres ávidos de deleites, cuyo espíritu está ocupado con la búsqueda de placeres. Dios es el origen de la sabiduría[76]. La conclusión: la providencia divina atiende a que los justos reciban los bienes espirituales como el don más precioso, mientras que los inicuos reciban bienes temporales pasajeros[77].

En el capítulo XXIX, Job se propone a sí mismo como ejemplo. Enumera los beneficios recibidos en el pasado y menciona la presencia de Dios en su corazón. Comentando sobre el texto, Tomás enumera los méritos de Job, sobre todo como árbitro del debate. Pone de relieve que ha logrado combinar la misericordia divina con la justicia.

---

[75] Pág. 157, 18.
[76] Pág. 153, 152.
[77] Pág. 155, 362.

Job empieza a hablar de nuevo sobre sus tribulaciones (cap. XXX): son más grandes de lo que les suele suceder a los hombres; esto muestra que Dios se las manda[78]. Su situación es desesperada. Está en el fango y no hay descanso ni de día ni de noche. Ordinariamente las personas menospreciadas por los hombres son reconfortadas por Dios, pero Job no lo es[79].

Job muestra su inocencia (cap. XXXI), declarándose libre de los pecados de lujuria, adulterio, astucia e injusticia. Al final del capítulo muestra que estaba de hecho buscando la virtud perfecta:

(a) no odiaba a sus enemigos;

(b) era generoso para con todos;

(c) excluía el modo indebido en su conducta.

Los tres amigos ya no responden a Job. Interviene entonces un cierto Elihú (cap. XXXII). Tomás escribe que Elihú emplea argumentos más agudos que los otros y se acerca más a la solución, pero que en ciertos puntos se aparta de la verdad e interpreta mal lo que había dicho Job. Elihú se encendió en cólera contra Job porque éste se declaraba justo ante Dios. Tomás ve en esta frase una indicación del carácter histórico de los sucesos[80]. Al final del capítulo, Elihú dice que no sabe adular y que «su Hacedor lo soportará un poco». La *Vulgata* dice «etsi post modicum tollat me factor meus». Tomás piensa que esto se dice del juicio después de la muerte; significa que Elihú está de acuerdo con Job en que la retribución por los pecados se hará en la otra vida.

Elihú prosigue su discurso en el capítulo XXXIII. Tomás observa que interpreta mal ciertas palabras de Job. Según Tomás la idea de Elihú es ésta: no hace falta que Dios conteste

[78] Pág. 161, 118.

[79] Pág. 162, 213.

[80] Pág. 171, 13: «No hubiera aludido a los tres otros oradores si fuera una parábola y no una historia realmente ocurrida».

repetidas veces a las preguntas o las quejas de los hombres: «Dios habla una vez y dos no lo repite» (v. 14). No es claro lo que quiere decir, sobre todo porque se dice en los versículos 15-17 que Dios abre el oído de los hombres con visiones nocturnas y apariciones para apartarlos del mal. Según Santo Tomás, las palabras pueden significar que Dios hace lo necesario para instruir a los hombres[81]. Añade que es posible otro sentido literal: se trata de la luz de la razón natural por la cual el hombre puede discernir el bien y el mal; la razón se queda para siempre en el hombre y así el texto dice que Dios no repite sus instrucciones. Las visiones y apariciones de las que habla el texto pueden referirse a la revelación profética o a los sueños en general que, según Elihú, provienen de Dios. Finalmente, Dios nos habla en las tribulaciones y enfermedades del cuerpo por las cuales nos corrige. Job se quejó de que Dios no le hubiera contestado. En su réplica, Elihú dice que Dios le había hablado de tres maneras.

En el capítulo XXXIV Elihú arguye contra las palabras de Job, con las que parecía decir que el juicio divino con respecto a él fuese injusto. En realidad, hace notar Tomás, Job había dicho que sus tribulaciones no eran debidas a una condenación justa, sino al hecho de que Dios quería probarle (v. 10). Elihú tampoco podía comprender que uno podía ser afligido con tantos males siendo inocente. Elihú no entiende lo que Job había dicho y así su discurso ya no concierne a Job. Elihú argumenta que el gobierno divino es justo, incluso si destruyera de repente todas las creaturas[82]. En el versículo 24 dice que la justicia divina «quebranta a los grandes sin andar en averiguaciones». Tomás comenta que hay dos cosas por causa de las cuales los hombres suelen apartarse de la justicia: su sumisión a los poderosos y sus concesiones al número más grande en contra de la justicia. La justicia divina, en cambio, no hace ninguna con-

[81] Pág. 175, 140.
[82] Pág. 180, 96.

cesión, ni a los poderosos ni a la muchedumbre[83]. Finalmente, Elihú pide a Dios que haga ver a Job sus pecados.

En su tercer discurso (cap. XXXV), Elihú reprocha a Job que él se considere más justo que Dios. Pero Job jamás ha dicho esto[84]. Tuerce el sentido de las palabras de Job haciéndole decir que Dios lo ha castigado para sacar provecho del caso, porque no admitía que Job fuese justo e inocente.

En su cuarto discurso (cap. XXXVI), Elihú parece estar de acuerdo con los otros tres interlocutores: las adversidades de Job son la consecuencia de sus pecados. Por la penitencia uno puede recobrar la prosperidad perdida. Si uno sufre sin ser aparentes sus pecados, está disimulándolos[85].

Elihú prosigue (cap. XXXVII) defendiendo la justicia divina. Lo hace recordando las obras magníficas de Dios en el mundo. Con este motivo dice que «Dios toma la luz (el rayo) en sus manos y lo ordena en el blanco». En la *Vulgata* se lee: «[...] et praecipit ei ut rursus adveniat», es decir, el Sol vuelve después de la noche o después de haber sido cubierto por las nubes. Tomás añade una segunda explicación: hay que considerar que las cosas sensibles son signos de realidades inteligibles. Por eso llegamos al conocimiento de lo inteligible a partir de efectos sensibles. Ahora bien, la luz permite ver las cosas y así contribuye al conocimiento del intelecto. El texto indica que hay una cierta luz superior y espiritual que Dios reserva para los hombres como premio a la virtud[86].

Tomás basa su comentario sobre la frase «anuncia de ella a su amigo que es su bien y que puede subir a Dios (por las obras de las virtudes)». Su explicación evoca la gracia y la visión beatífica sin mencionarlas explícitamente. Por lo visto, To-

[83] Pág. 182, 270.
[84] Pág. 185, 10.
[85] Pág. 189, 116.
[86] Pág. 193, 15. Con esto comenta Tomás la última frase del capítulo (*Vulgata*) que es ininteligible.

más está convencido de que el diálogo de Job con sus amigos tuvo lugar fuera de la esfera de la revelación mosaica. Por eso no introduce explícitamente categorías sobrenaturales. Evoca solamente de paso el deseo natural del hombre de ver a Dios. Añade que se pueden entender las palabras también como refiriéndose a la luz corpórea: según los platónicos, las almas vuelven a la luz de las estrellas. Tomás no ve inconveniente en atribuir esta errónea opinión a Elihú: todo el texto sagrado es inspirado, pero el género literario de Job es el de un intercambio de opiniones, de las cuales algunas eran erróneas.

En el versículo 7 Elihú enumera los efectos del poder divino sobre el mundo: los cuerpos celestes, el tiempo, los vientos, todos están al servicio del hombre. «Sobre todo hombre pone un sello para que todos reconozcan que es obra de él». La *Vulgata* dice: «ut noverint singuli opera sua», lo que Tomás explica así: «Los hombres saben por la razón (recibida de Dios) cuándo hay que hacer ciertas cosas, como sembrar o cosechar»[87].

Una frase apenas inteligible de la *Vulgata* como el versículo 11 («las nubes desean el trigo») es comentada así: las nubes están ordenadas a los campos de trigo. El propósito de Tomás en su comentario es interpretar el texto *doctrinalmente*. En el versículo 20 («Cuando un hombre habla, ¿acaso está informado?»), la *Vulgata* lee «Etiam si locutus fuerit homo devorabitur». Tomás explica el verbo «devorabitur» notando que el hombre que quiere hablar de Dios es como aplastado por la grandeza divina. Sugiere otro sentido posible: no solamente el hombre no puede hablar adecuadamente de Dios, sino que incluso, si Dios se revela, no puede comprender lo que Dios dice[88]. El versículo siguiente «Ahora no puede verse la luz» (v. 21) significa que en esta vida no se puede conocer a Dios.

[87] Pág. 194, 115.
[88] Pág. 197, 304.

Al final del capítulo Santo Tomás resume: Elihú concordaba con Job en cuanto que creía que tendría lugar la remuneración para los justos y la punición de los inicuos en otra vida; pero estaba de acuerdo con los tres amigos de Job respecto a su idea de que las adversidades en esta vida son el castigo de los pecados, y que la vida de Job no había sido irreprochable. Job no responde, porque los otros habían reproducido mal sus palabras[89]. Santo Tomás observa que a Job no le importaba tanto lo que Elihú decía sobre su persona al punto de querer disputar con él: sabía que su inocencia podía ser demostrada únicamente por un testimonio divino. Además no quería disputar con Elihú sobre lo que éste en su presunción juvenil le había imputado, violentando sus palabras. Era mejor cubrirse de silencio.

El capítulo XXXVIII describe cómo Dios intervino en la discusión. Ya que la sabiduría humana no es suficiente, escribe Tomás, para comprender la verdad sobre el gobierno de la providencia divina, la controversia debía ser resuelta por autoridad divina. El texto dice que Dios habló «en medio del torbellino» (v. 1). Según Tomás esto podría significar un sueño o una voz milagrosa formada, como se dice que sucedió en el monte Sinaí o durante la vida de Cristo (Jn 12, 29), pero tal vez el sentido de «responder en medio del torbellino» es el de una inspiración interior (que trajo consigo en Job y los otros una cierta conmoción interior y oscuridad)[90]. Tomás prefiere esta explicación, como resulta de sus comentarios siguientes.

Dios descarta sin más el discurso de Elihú. A Job echa en cara el modo excesivo de su interpelación de la providencia, recordándole que la creación de la Tierra se cumplió con una sabiduría que el hombre no puede comprender. Dios pregunta a Job: «¿Dónde estabas al fundar yo la Tierra? [...] ¿Quién determinó sus dimensiones? [...] ¿Sobre qué descansan sus ci-

[89] Pág. 197, 375.
[90] Cap. XXXVIII, p. 199, 17.

mientos?». Santo Tomás explica estas palabras observando que el texto bíblico sigue el orden de un arquitecto que construye un edificio. Insinúa que según el orden de la naturaleza el cielo y las estrellas son anteriores a la Tierra. Dios creó el mundo no por alguna necesidad, sino por su sola voluntad[91]. Según el orden natural de los elementos uno esperaría que las aguas hubieran cubierto igualmente toda la Tierra, pero por disposición divina parte de la Tierra se quedó seca[92]. La enumeración de las maravillas de la creación hace ver a Job que su razón es deficiente para comprender las obras del Creador; Job no tiene autoridad para discutir con Dios[93].

El texto del capítulo en la traducción de la *Vulgata* es a veces apenas inteligible. Tomás debe recurrir a su genio para darle sentido. Los versículos 13-14 dicen que la aurora y la luz echan fuera a los malhechores y que, bajo la luz, la Tierra se modela como el barro bajo un sello. Pero la *Vulgata* escribe: «Numquid tenuisti concutiens extrema terrae et excussisti impios ex ea! Restituetur ut lutum signaculum et stabit sicut vestimentum». Tomás sugiere que en estas líneas se trata de un terremoto; el barro de los muros que se abrieron se cierra de nuevo[94].

En el pasaje de los versículos 17-37 se refiere a las maravillas que se encuentran en el espacio cósmico. Los cuerpos celestes influyen en los cuerpos inferiores (la luz es una cierta cualidad activa). Uno de los efectos de los cuerpos celestes es la generación y la corrupción. De ahí la frase «Se te han abierto las puertas de la muerte» (v. 17), que Tomás entiende como una referencia a las causas de la muerte en general. Pero nos está escondido el conocer cuáles son las causas propias de la corrupción de cada cosa particular[95]. El texto bíblico es alta-

[91] Pág. 200, 145.
[92] Pág. 202, 253.
[93] Pág. 202, 253.
[94] Pág. 202, 280.
[95] Pág. 203, 337.

mente poético. Pregunta, por ejemplo, quién es el padre de la lluvia y de qué seno sale el hielo. Con respecto a estas palabras (que para nosotros no son más que expresiones poéticas), Tomás supone que haya una razón por la cual de la lluvia se dice que tiene *padre*, mientras que el hielo sale de un *seno materno*. El calor que es la causa de la lluvia es una cualidad masculina, el frío, en cambio, que produce el hielo, es una cualidad femenina. Desde luego, las explicaciones de esta parte del texto bíblico son inspiradas por la cosmología medieval y nos parecen a veces ingenuas. Sin embargo, hay que admitir que la antigua cosmología es útil para ilustrar el texto sagrado, en cuanto se basa en gran parte en la misma observación primitiva del mundo que la Biblia misma.

A partir del versículo 36 («¿Quién puso sabiduría en el hombre?»), el texto habla de las maravillas de la sabiduría divina en cuanto se muestra en la vida de los animales y en particular en el milagro del conocimiento[96]. Las propiedades de diversos animales son evocadas. El discurso prosigue en el capítulo XXXIX. Las palabras de Yahvé sirven para convencer a Job de que el hombre no es idóneo para discutir con Dios. Entonces Job reconoce que había hablado a la ligera (vv. 33-35). No era por orgullo, sino por levedad.

Al final de este capítulo, Santo Tomás hace una observación importante: si las palabras procedentes de la boca de Dios no fueron proferidas por una voz exterior (algo que parece improbable), sino por inspiración interior en el espíritu de Job, es decir, si Job habla en la persona de Dios («dum ex persona Dei verba induxit»), se pueden distinguir en el libro tres niveles o etapas: antes, Job habla según los afectos de nuestra sensibilidad (cap. III), después, como portavoz de la deliberación humana y, finalmente, habla según la inspiración divina[97]. Esta observación ilustra el carácter del libro y permite comprender

[96] Las traducciones modernas hablan del ave ibis y no del hombre.
[97] Cap. XXXIX, p. 212, 368.

mejor ciertas frases extremas de Job. Se nota también cómo la inspiración y la revelación divina se adaptan a todo lo humano.

Tomás repite lo que ya había observado antes: Job no quería imputar a Dios ser un gobernador injusto, sino que quería mostrar que él no había sido castigado por los pecados que hubiera cometido. Sin embargo, insistiendo tanto en su inocencia y haciendo a Dios responsable de sus sufrimientos, el gobierno divino parecía cruel y Dios mismo criticable y condenable.

Dios vuelve a hablar en el capítulo XL sobre el mismo tema de su propia grandeza y la insuficiencia del hombre. En el versículo 5 se lee: Si tú eres tan sabio y poderoso como yo, «adórnate de gloria y ensálzate de majestad y sé glorioso y revístete de esplendor». Tomás hace notar que desde el punto de vista del esplendor que circunda las obras de Dios, se muestra la excelencia divina de tres maneras:

(a) con respecto al adorno de Dios: ningún adorno es añadido a Él. Su esencia misma es su adorno, es decir su esplendor y su verdad.

(b) En cuanto a la alteza divina («ensálzate»): no es la de un lugar, sino la eminencia en virtud y perfección de la esencia divina.

(c) El texto menciona también la gloria divina («sé glorioso»). Según la definición de Ambrosio, gloria es el reconocimiento claro acompañado de alabanza («clara cum laude notitia»). Dios tiene una ciencia perfecta de su infinita bondad. Se ve cómo un versículo del texto, que no parece más que una exclamación poética, da lugar a un desarrollo doctrinal.

La interpretación de este capítulo constituye el problema culminante de todo el *Libro de Job*. A veces no está claro si es Dios quien está hablando o Job. Además, el orden tradicional de los versículos crea dificultad de modo que algunas ediciones

lo han cambiado. En el texto, Dios parece invitar a Job a encargarse del gobierno del mundo, si él conoce todo muy bien. El clímax viene en el pasaje sobre Behemot y Leviatán (cap. XLI), los más terribles y grandes de los animales terrestres y marinos. ¿Son seres mitológicos o animales verdaderos, como piensan los exégetas modernos y Santo Tomás[98]? En segundo lugar, ¿son metáforas, de modo que el autor del texto quiere significar otra realidad con ellas?

Tomás está convencido de que la descripción de las propiedades de estos dos enormes animales sirve para significar otro ser, porque el texto de la *Vulgata* añade al final de la descripción de cada uno de ellos: «Ipse est principium viarum Dei» e «Ipse est rex super universos filios superbiae»[99]. El sentido literal del texto, es decir, lo que el autor desea comunicar con su descripción de las dos bestias, es el Maligno. Según Santo Tomás conviene que la disputa se termine en la evocación del poder del diablo, porque Satán había estado también en el origen de las tribulaciones de Job[100].

El texto comienza describiendo algo que Behemot y el hombre poseen en común: los dos son creaturas que Dios ha hecho en el mismo período de la creación. Las propiedades del animal indican el modo de proceder del diablo:

(a) la hierba de la Tierra que come significa el deleite de Satán en su dominio sobre la Tierra;

(b) el coito del animal descrito en el texto evoca el dominio del diablo sobre los hombres seduciéndolos hacia la lujuria[101];

---

[98] Se piensa que Behemot es un elefante o, más bien, un hipopótamo, mientras que Leviatán sería un cocodrilo o una ballena.

[99] Cap. XL, p. 216, 258. La traducción de Nácar-Colunga dice: «Es la obra maestra de Dios, a él le entregó la espada su Hacedor» (*Job* XL, 14) y «es el rey de todos los soberbios» (*Job* XLI, 25).

[100] Pág. 216, 269.

[101] Pág. 217, 361.

(c) el modo irresistible de la andadura del animal significa la obstinación del diablo.

Santo Tomás va muy lejos en su interpretación de las metáforas del texto. Por ejemplo, el río donde van a beber estos animales, es un símbolo de los hombres inconstantes. El Cazador en el texto significa a Cristo[102]. Efectivamente, debe tratarse de metáforas. No se ve muy bien a qué podría servir la mera descripción de las propiedades de estos dos monstruos terribles. Varios exégetas han sugerido que los últimos capítulos hayan sido añadidos más tarde y sean de un autor distinto que el de la parte precedente.

En el versículo 20 se introduce el mayor animal marino, Leviatán (ballena o cocodrilo). El diablo, escribe Tomás, se compara con este animal marino porque provoca movimientos interiores en el hombre. Nadie puede agarrar a este monstruo, como tampoco el hombre puede someter al diablo a su voluntad[103]. La conclusión del capítulo es que el hombre no puede de ninguna manera vencer al diablo. Así, el texto se refiere implícitamente a Cristo[104].

Sin embargo, por fuerte que sea, Leviatán no puede resistir a Dios[105]. No puede obrar sino dentro de los límites que Dios le ha asignado. ¿No es una muestra de crueldad de parte de Dios que dé tanto poder a Satán? No, escribe Tomás: Satán no puede resistir a Dios que da su gracia y su ayuda a los hombres para que no se dejen vencer. El hombre solo, empero, no puede liberar a otros de las fauces de Leviatán.

Después de haber explicado el poder enorme de las bestias, es decir, del diablo, Tomás llama la atención sobre los últimos versículos del capítulo: «Mira a todo lo altivo. Es el rey

[102] Pág. 219, 485.
[103] Pág. 219, 560.
[104] Pág. 221, 653.
[105] Cap. XLI, p. 222, 17.

de todos los orgullosos» (v. 25). De hecho, el diablo supera a todos en soberbia y ha sido el comienzo o el punto de partida de la soberbia en otros[106]. Quienes se entregan a la soberbia, se dejan guiar por el diablo. Tomás observa que, con respecto a los inicuos, Dios manifiesta su cólera, en primer lugar, para con los soberbios. Job debe tener cuidado para que no caiga en la tentación de la soberbia y pase así al reino del diablo.

El capítulo XLII se compone de una oración de Job y de la relación de los beneficios que Dios dio de nuevo a Job. Santo Tomás piensa que Job había pecado levemente porque había provocado a Dios. Elihú había pecado por falta de experiencia, pero los tres amigos cometieron un pecado muy grave[107].

Job recibe otra vez una abundancia de bienes terrenales. «Colmado de días» significa la abundancia de bienes de la fortuna así como de dones de gracia, por los que ha sido conducido a la gloria futura que dura por los siglos de los siglos.

* * *

Con estas palabras se termina la *Exposición*. Como hemos visto, ésta presenta un análisis completo de todas las discusiones mostrando la unidad del libro bajo su forma poética y, a primera vista, menos rigurosa. Santo Tomás hace ver que en su providencia Dios gobierna el mundo; por ser Dios sumamente justo, no hay solución del problema del mal y de los sufrimientos de los inocentes, a no ser que se acepte una remuneración de los inocentes después de su vida terrestre. Las palabras, a veces divergentes, de Job se explican refiriéndolas a tres modos distintos en que los hombres se expresan: según su sensibilidad, según la razón y, finalmente, según una inspiración divina. Es Dios mismo quien ha probado a Job: Satán no es más que una

[106] Pág. 227, 442.
[107] Pág. 228, 60.

causa subordinada que obra dentro de los límites que Dios le ha impuesto. Los animales gigantescos, Behemot y Leviatán, representan el tremendo poder seductivo de Satán: como el libro se abrió con una evocación de la influencia del diablo, debía igualmente terminarse con la mención del poder de Satán. A la vez que determina y describe el sentido literal del texto, Tomás suministra gran número de observaciones doctrinales.

1

Lectura super epistulam ad Romanos

Los comentarios bíblicos de los doctores medievales sorprenden al lector moderno por su modo de analizar y comentar los textos. Por un lado, sus contribuciones filológicas son insignificantes y las explicaciones etimológicas y geográficas son a veces erróneas; por otro, el lector que está habituado a la exégesis histórico-crítica moderna corre el riesgo de perderse en la forma doctrinal de comentar e interpretar el texto sagrado, que procede por un gran número de citas de textos paralelos. Por lo que se refiere a los comentarios de Santo Tomás, él siempre proyecta luz sobre un texto recurriendo a un gran número de lugares paralelos. Aplica el principio hermenéutico según el cual un pasaje oscuro de un autor debe interpretarse por lo que ha escrito en otras ocasiones y por su pensamiento teológico en general: la Escritura es el intérprete de la Escritura. Uno de los aspectos más notables de estos escritos es, por tanto, su contenido doctrinal.

---

[1] «La actualidad de la Carta de San Pablo a los Romanos según la *Lectura super epistulam ad Romanos* de Santo Tomás de Aquino», en *La Sagrada Escritura, Palabra actual*, edición dirigida por Gonzalo Aranda y Juan Luis Caballero, Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 441-454.

El comentario sobre la *Carta a los Romanos* consiste en una serie de breves lecciones de teología dogmática y moral sobre la persona de Cristo, el misterio de la Encarnación, la obra del Espíritu Santo, la Ley Antigua y sus preceptos, la predestinación y la elección de Israel y de los gentiles, la ley natural, la conciencia, la libertad, los deberes de la caridad, etc. Esto, me parece, se explica en gran parte por el hecho de que, en las universidades medievales, las clases de teología dogmática y moral después del bachillerato consistían en lecciones sobre los libros de la Sagrada Escritura.

Otra particularidad de la exégesis medieval es el recurso a divisiones del texto, un procedimiento escolar utilizado también en el estudio de las obras de Aristóteles. Además de las grandes divisiones de un libro, se introducían numerosas subdivisiones, que los autores modernos consideran excesivas e irritantes[2]. Pero se puede defender este método: se trata de descubrir el orden de las ideas expresadas. Siempre hay un orden, por libre que éste pueda parecer, y más aún cuando se recuerda que el texto es la palabra de Dios, que dispone y ordena todo con sabiduría.

En cuanto a la datación de la redacción de la *Lectura super Epistulam ad Romanos*, parece que Santo Tomás haya explicado la *Carta a los Romanos* en Nápoles durante los últimos meses de su vida, y no en París como los historiadores pensaban antes[3].

Santo Tomás indica como tema general de la *Carta* la gracia de Cristo en sí misma, mientras que las *Cartas a los Corintios* tratan de la gracia de Cristo considerada en los sacramentos, la Iglesia y los ministros. El contenido de la *Carta* se divide así:

[2] C. Spicq, «Thomas d'Aquin», en *DTC,* vol. XV, col. 716.

[3] J.-P. Torrell o.p., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris/Fribourg 1993, 368 ss.

(a) Una introducción, que persigue el fin de ganar la atención y la simpatía de los lectores, a la que siguen dos partes:

(b) Parte I. San Pablo muestra el poder de la gracia evangélica (cc. 1-11):

c. 1: Los gentiles no son justificados por su conocimiento de la verdad que entrevén.

c. 2: Gracias a la ley natural, escrita en sus corazones, saben lo que es bueno y malo. Los judíos tampoco son justificados por la Ley, sus observancias y la circuncisión.

c. 3: Los que entre ellos fueron justificados lo fueron por su fe.

c. 4: La necesidad de la gracia.

c. 5: La virtud de la gracia, los bienes que nos trae y la liberación de los pecados pasados.

c. 6: Por la gracia podemos resistir a los pecados futuros.

c. 7: Por la gracia somos librados de la servidumbre de la ley.

c. 8: Por ella somos librados de la condenación de la culpa y de la pena consiguiente.

c. 9: El origen de la gracia: ¿es dada a causa de buenas obras en el pasado o únicamente por elección divina?

c. 10: Los judíos por ahora no han reconocido a Cristo. Todos los que invoquen el nombre del Señor serán salvados.

c. 11: Dios no ha rechazado definitivamente a Israel.

(c) Parte II. Enseñanzas sobre la vida moral (cc. 12-14).

c. 12: Cómo usar la gracia.

c. 13: El amor es el cumplimiento de la Ley.

c. 14: Cómo los cristianos deben comportarse respecto a los débiles.

c. 15: Los fuertes deben sobrellevar las flaquezas de los débiles.

(d) Recomendaciones y saludos.

La triste situación del mundo que rehúsa reconocer a Dios, su Creador. La ley natural

Después de haber defendido la doctrina de la encarnación contra Sabelio, Fotino, Arrio, Nestorio y los maniqueos, Tomás explica, en términos vigorosos, por qué quienes no creen en Dios son inexcusables. Deberían reconocer a Dios como al autor de todos los bienes. De hecho, la creación proclama claramente a su autor divino, puesto que el Dios invisible es conocido a través de las creaturas. La consecuencia de su negación de Dios es que se volvieron estúpidos. La afirmación clara del conocimiento natural de Dios es un tema de gran actualidad en nuestras sociedades modernas.

Leer esta parte del comentario es como si, delante de nuestros ojos, se pintase el cuadro de la situación actual de Occidente. La gente se hace necia y Dios los entrega a pasiones vergonzosas. Aunque nuestros contemporáneos pueden llegar a un conocimiento natural de Dios, expulsan a Dios de sus pensamientos a fin de poder pecar más libremente. Se llenan de toda injusticia y avaricia y practican engaños, siendo rebeldes a sus padres. Los que se apartan de Dios llevan una vida del todo inútil por no dirigirse ya hacia su fin verdadero[4]. Todos se

[4] *Lectura super Ep. ad Romanos*, c. 3, l. 2, n. 280.

hallan bajo el pecado[5] y se han extraviado con respecto a la ley divina[6].

Sin embargo, como lo muestran los gentiles que, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la Ley, la ley natural, escrita en el corazón del hombre, da testimonio de lo que es bueno y lo que es malo. El juicio de la conciencia es la aplicación de nuestro conocimiento de la ley natural a actos individuales. Pero, Tomás añade, para cumplir la ley natural hace falta la gracia. Pues nos hallamos todos bajo el pecado. Por sí mismo cada hombre es pecador. Nuestras acciones no pueden causar la justicia y la gracia por no ser proporcionadas a ellas. Antes debemos ser justificados interiormente.

La libertad de pecar

En c. 5, lección 6, Santo Tomás explica cómo la Ley aumenta los pecados:

(a) la Ley pone lo que deseamos como fuera de nuestro poder y por eso lo deseamos más.

(b) La prohibición -junto con la amenaza de penas- hace que queden encerrados los deseos dentro del corazón, que de este modo va inflamándose.

(c) Lo que está prohibido se presenta como no fácilmente alcanzable. Por eso es más deseado.

San Pablo, hablando del conflicto que el hombre natural experimenta en sí mismo, escribe: el hombre hace lo que en su interior reconoce como malo, en otras palabras, hace lo que aborrece (Rm 7, 15). La inclinación del hombre a querer el bien en conformidad con la recta razón y su naturaleza le hace conocer lo que está mal, pero, habiéndose entregado al pecado, ya no es él quien obra, sino que el pecado lo mueve

[5] *Ibid.*, 3, 2; Rm 3, 9.
[6] *L.c.*

ejerciendo un dominio sobre él. Encontrándose bajo el imperio del pecado le resulta difícil entender la voz de su razón, porque está de acuerdo con el pecado. En un cierto sentido ya no es él quien obra[7]. Cuando San Pablo escribe: «Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente» (Rm 7, 23), Tomás comenta: la ley del pecado produce dos efectos en el hombre: 1) le hace resistir a la razón, a saber, a la ley natural o a la Ley de Moisés; 2) reduce al hombre a la servidumbre[8].

Entonces se plantea la cuestión: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?». Tomás nota que no hay que leer en esta frase una condenación del cuerpo. Al contrario, el cuerpo conviene al alma y no quiere ser separado de ella. Más bien, el texto habla de un aspecto de la vida humana en la tierra, en que «el cuerpo oprime al alma» (Sb 9, 15).

La gloriosa libertad de los hijos de Dios

En el capítulo 8 de su carta San Pablo expone cómo el Espíritu Santo nos libra del pecado y nos mueve hacia el bien: «La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte» (Rm 8, 2). La «ley del espíritu» es la causa de una nueva vida espiritual en los justificados. Ahora bien, por esta vida se excluye el pecado y la muerte. Tomás interpreta «la ley del espíritu» como otra expresión del Espíritu Santo. Justifica su interpretación así: se da una ley a fin de que por ella los hombres sean conducidos a obrar el bien. La ley humana lo hace informando a los ciudadanos sobre lo que deben hacer, pero el Espíritu Santo no solamente notifica lo que hay que hacer -iluminando el intelecto-, sino que Él nos mueve también a empeñarnos en obras buenas. Esta Ley del Espíritu se llama también la Ley Nueva que es o bien el Espíritu Santo mismo, o bien la ley que Él pone en nuestros corazones.

[7] *L.c.*, 7, 3, 567-569.
[8] *Ibid.*, 7, 3, 588.

La explicación de la Ley Nueva como la presencia del Espíritu Santo en los corazones de los cristianos es una interpretación magistral de la teología paulina de la gracia, y ha sido aceptada por la exégesis moderna. En conexión con su interpretación de este pasaje, Tomás advierte que en la *Carta a los Romanos* la palabra «ley» tiene cuatro sentidos: la Ley Antigua, la ley natural, la ley del pecado (*fomes*) y la ley nueva[9].

En Rm 8, 14 se lee: «los que son movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios». Tomás entiende esta frase en el sentido de que el Espíritu Santo nos dirige o nos conduce en cuanto nos ilumina interiormente. El hombre espiritual es movido a obrar no tanto por su propia voluntad sino más bien por ser impelido por el Espíritu. Sin embargo, obra en plena libertad, porque el Espíritu Santo obra en el interior de su voluntad libre[10]. Hace el bien de buena gana, porque le complace. El Espíritu Santo produce dos efectos en nosotros: temor del Señor (Is 11, 3) y amor (Rm 5, 5). Ahora bien, hay diversos tipos de temor: el temor humano de perder nuestros bienes por causa ajena, el temor del castigo, el temor del mal que está opuesto al bien espiritual, el santo temor de ser separado de Dios[11].

El Espíritu de adopción da testimonio en nuestros corazones de que somos hijos de Dios, es decir, por medio del efecto del amor filial que infunde en nosotros «clamamos» Abba-Padre. Efectivamente, el Espíritu ora en nosotros, porque no sabemos pedir lo que nos conviene (Rm 8, 26), cuando deseamos demasiados bienes materiales o ser liberados de dificultades que nos ayudan a mejorar espiritualmente[12]. El Espíritu Santo nos hace pedir lo que conviene, puesto que los deseos justos provienen del amor de Dios. En conclusión, la magnífica libertad de los hijos de Dios permite evitar el pecado, vivir en

[9] *L.c.*, 8, 1, 604.
[10] *L.c.*, n. 635.
[11] N. 638.
[12] N. 690.

paz, hacer el bien y experimentar la bondad divina, mientras esperamos la gloria futura.

Los sufrimientos de los cristianos

Lo que vamos a recibir de parte de Dios supera con creces los padecimientos del tiempo presente. San Pablo podía saberlo, escribe Tomás, porque, por una parte, había sufrido más que muchos otros -trabajos, prisiones, azotes, peligros de muerte, oposición y persecuciones (2 Co 11, 23)- y, por otra, fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables (2 Co 12, 4). La futura gloria que será manifestada en nosotros es eterna, ya no estará escondida, no consiste en bienes materiales, sino que está en nuestro interior.

Pero en el momento actual la creación entera anhela la manifestación de la gloria de los hijos de Dios. Tomás explica que «creatura» puede significar:

(a) los justos que esperan la gloria como el premio de su vida virtuosa;

(b) la naturaleza humana que está en potencia con respecto al don de la gloria;

(c) el mundo material que está ordenado a su fin natural (o sobrenatural, a saber, en cuanto al cuerpo humano).

Las creaturas están sujetas a la vanidad de lo temporal y a las dificultades de la vida, pero serán liberadas de la servidumbre de la corrupción. Todos nosotros gemimos suspirando por el cumplimiento de nuestra adopción.

Todo concurre para el bien de los santos

En Rm 8, 28 se lee que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que lo aman, de los que son llamados según sus designios. Santo Tomás comenta: hay que considerar

el gran beneficio que nos hace el Espíritu Santo, a saber, que todo concurre para nuestro bien. Todo lo que acontece en el mundo, incluido el mal, se convierte en bien del universo. Pero el mal no llega siempre a ser un bien para la persona en que se halla. Utilizando el principio de la jerarquía de los seres, Tomás escribe que las cosas de menor importancia sirven a las de más valor. Entre todas las partes del universo, los santos constituyen la parte más importante y, por eso, todo lo que ocurre respecto a ellos mismos o respecto a otros se convierte en el bien de los justos[13].

Se explica con más detalle que los santos son los que aman a Dios, cuyo amor viene de parte del Espíritu Santo que habita en ellos y les dirige hacia el camino recto. Pues Dios ama a los que lo aman, según Pr 8, 17: «Amo a los que me aman». Ahora bien, amar es querer el bien. Para Dios querer es obrar, como lo dice Sal 135, 6: «Lo que Yahvé quiere, lo hace». El amor de Dios es eterno. Así, desde toda la eternidad predestinó y llamó a ciertos hombres a ser conformes con la imagen de su Hijo, pues los justificó y los glorificó. Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? Con su propio Hijo nos ha dado todas las cosas. ¿Quién nos arrebatará el amor de Cristo? Tomás entiende esto como que nadie nos quitará el amor con que amamos a Cristo. San Pablo enumera los males que pueden ocurrir, mas en todo eso venceremos.

San Pablo y el pueblo de Israel

En cuanto al destino de Israel, uno se encuentra frente al hecho de que, en su mayor parte, el pueblo, que Dios ha elegido y privilegiado, ha rechazado a Cristo. La dignidad de los israelitas consiste en que son la descendencia de Jacob, han recibido grandes beneficios como la alianza, la ley dada a Moisés, la práctica del culto de Dios; además, sus padres eran muy

[13] *L.c.*, 8, 6, 696.

gratos a Yahvé. Finalmente, Cristo nació de ellos. El amor con el que Dios los ha elegido, es la causa de todo el bien que hay en ellos[14]. Pero, ¿cómo explicar que Dios distribuye sus dones desigualmente, algo que no parece justo? De la frase «Tendré misericordia de quien tenga misericordia», santo Tomás propone el comentario siguiente:

> «Dios da su dones a quienes los merecen, pero el mérito, es decir, el uso de la gracia, es también un efecto de la voluntad divina. Los actos de la voluntad humana dependen de Dios: en Él vivimos, nos movemos y somos. Por eso no puede ser que los méritos posteriores al don de la gracia sean el motivo para que Dios muestre su misericordia, sino que lo es la sola voluntad divina. Aun así no se puede decir que Dios sea injusto, porque la justicia distributiva concierne a lo que se da por ser debido. Por misericordia Dios libra a unos, pero a otros no, sin ser injusto»[15].

Efectivamente, San Pablo atribuye todo a la misericordia de Dios: «Tendré misericordia de quien tenga misericordia y tendré compasión de quien tenga compasión». Por consiguiente, nuestro destino eterno depende de Dios que es misericordioso. Tomás cita otros textos bíblicos que confirman esta doctrina.

Sin embargo, el hombre es dueño de sus actos porque Dios mueve todas las cosas según su propia naturaleza. Así, el hombre es movido de tal modo que lo que quiere, lo quiere por su propia voluntad. En Rm 9, 18 se lee: «Así Dios tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere lo endurece», una afirmación corroborada por varios textos de los Profetas. Pero, escribe Santo Tomás, no hay que entender este texto como si Dios fuese la causa del mal. Él lo permite[16]. Tomás, sin embargo, no está contento con esta explicación y añade una observación personal («aliquid amplius videtur mihi in hoc esse intelligendum») en la que se refiere a San Agustín: Dios obra en

[14] *L.c.*, 9, 2.
[15] *L.c.*, 9, 3.
[16] *L.c.*, 9, 3, 779-781.

los corazones de los hombres empujando sus voluntades hacia donde quiere, sea al bien -de acuerdo con su misericordia-, sea a malas acciones, de acuerdo con lo que ellos merecen. Pero lo hace de manera diferente: con respecto a las buenas acciones, inclina la voluntad humana directamente al bien. En cuanto a las malas acciones, Dios propone algo al hombre, interior o exteriormente, que por sí conduce al bien, pero que el hombre por una desviación perversa utiliza para hacer el mal[17]. Cita unos textos bíblicos en apoyo de su interpretación (Rm 2, 4; Jb 24, 23). Dios no endurece la voluntad humana directamente, sino que es ella la que saca un motivo para pecar de lo que le es propuesto[18].

La respuesta nos deja en la obscuridad: si todo depende de Dios, ¿por qué me reprende? Pues nadie puede resistir a la voluntad divina. San Pablo ve la dificultad y dice: «¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?» (Rm 9, 20). Dios salva a unos y permite que otros pequen para manifestar su misericordia o su justicia y hacer ostentación de la riqueza de su gloria.

No se pueden leer estos textos de Rm 9 sin quedarse fuertemente impresionado por el vigor de la teología de San Pablo, fielmente comentada por Santo Tomás. Estamos delante del misterio divino, nuestra total dependencia de la misericordia de Dios y lo inmerecido de la propia elección. Esta teología nos prohíbe seguir algunas interpretaciones modernas de la voluntad salvífica universal, como si los gentiles fuesen salvados por la práctica de sus religiones respectivas. Santo Tomás insiste diciendo que hay que pedir por los no creyentes, para que sean salvados, porque la fe misma es un don de Dios[19].

[17] *L.c.*, 9, 3, 781.
[18] 9, 3, 784.
[19] 10, 1, 814.

Al fin Santo Tomás da una excelente característica de Israel: «Han persistido en la figura y repudiado la verdad» (sequebantur figuram et repudiaverunt veritatem)[20].

La salvación de los gentiles

En el capítulo 10 de su Carta San Pablo escribe que, para creer, hay que quererlo. La fe es necesaria para ser salvado. Pero, ¿cómo invocar a Aquél en quien no han creído? ¿Cómo creerán sin haber oído de Él? Hay un oír doble, a saber, interior y exteriormente. Pablo habla aquí de la predicación y cita el Salmo 19, 5: «Por toda la tierra se difundió su voz, y hasta los confines del orbe su pregón». Según Santo Tomás una voz vaga (*aliqua fama*) del mensaje evangélico llegó hasta los confines de la tierra, pero en la época de los apóstoles el evangelio todavía no había sido predicado en todas partes. Además, hace una distinción entre la predicación y el establecimiento de la Iglesia. En los tiempos de los apóstoles no se habían establecido iglesias locales en todas partes. La voz del Evangelio todavía no había llegado a todos los hombres individuales, aunque llegó a todos los pueblos[21]. Pero, ¿qué decir respecto a quienes no oyeron? Son disculpados de su pecado de infidelidad, pero no son justificados y librados de otros pecados como del pecado original y de los pecados personales. Por causa de éstos son condenados merecidamente. Pero si algunos hacen lo que está en su poder, el Señor proveerá para ellos según su misericordia enviándoles a un misionero. Desde luego, hacer lo que está en nuestro poder y convertirnos a Dios ya es debido a la gracia divina. Muchos entre los gentiles acogieron el Evangelio como dijo Is 64, 1: «Fui hallado por los que no me buscaban», mientras que Israel no quiso aceptar a Cristo, no obstante los milagros que Dios había hecho, los beneficios que le había prodigado y

[20] 9, 5, 810.
[21] 10, 2, 848.

los sufrimientos de Cristo en la cruz: «Todo el día extendí mis manos hacia el pueblo incrédulo y rebelde» (Is 55, 2).

El destino de Israel

La caída de Israel ha sido útil: la ejecución y la muerte de Cristo causaron la redención. Como Israel rehusó el mensaje, Pablo ha ido a predicar a los gentiles. Ya la dispersión de los judíos entre las naciones había hecho que muchos supieran algo del Antiguo Testamento y que así la expectación del Mesías se difundiese. El bien es más poderoso que el mal: por eso, la rivalidad entre judíos y cristianos gentiles en la época de Pablo se terminará al final de la historia gracias a la conversión de la mayor parte del pueblo elegido. El endurecimiento de una parte de Israel durará hasta que la plenitud de las naciones haya entrado en la Iglesia. Tomás explica que con «la plenitud» no se trata de conversiones particulares de algunas personas, sino de la fundación de la Iglesia en medio de los diferentes pueblos, ya sea de todos, ya sea de la mayor parte de ellos. Entonces se terminará la ceguera de Israel.

En Rm 11, 29 se lee que «los dones y la vocación de Dios son irrevocables». Ciertos exégetas han concluido de estas palabras que aún en nuestra época el Antiguo Testamento sigue conservando su valor y que los judíos practicantes pueden vivir con toda tranquilidad y legitimidad a pesar de que siguen negando que Cristo es el Mesías prometido, incluso hasta oponerse a la fe cristiana. Pero el texto habla de la fidelidad de Dios que cumple su promesa con tal que los judíos sigan la línea de los Patriarcas y Padres y reconozcan al Mesías. Israel no ha perdido definitivamente su vocación; la invitación de Dios a una vida íntima con Él no se desvirtuó, pero su rechazo de Cristo no se justifica de ninguna manera. Si se pregunta cuál será el destino de los numerosos judíos que durante tantos siglos han rechazado a Cristo, el texto no da una respuesta directa. Su perspectiva es que la elección concierne más bien al pueblo de

Israel que a los judíos individuales. Por eso Tomás habla de la elección de un *genus* de personas, es decir, de pueblos. Dios encerró a todos en la desobediencia para mostrar su misericordia a todos, judíos (a pesar de la infidelidad prolongada de tantos) y gentiles. Ante los misteriosos proyectos del amor de Dios San Pablo exclama: «Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios, insondables son los juicios divinos, insondables sus caminos».

La vida moral del cristiano

En su comentario de Rm 12, lección 1, Santo Tomás introduce la distinción entre actos interiores y actos exteriores. Los primeros se dirigen a Dios, nuestro fin, y por sí mismos no tienen límite, pues a los actos que se cumplen en vista del fin hay que aplicarles la buena medida. Comentando el elogio paulino de la caridad, Tomás nota que es preciso no solamente recibir ayuda de los otros, sino también ofrecérsela. Hay que socorrer las necesidades de los santos, es decir, ayudar más bien a los justos, aunque no se debe descuidar a los pecadores en sus necesidades[22]. Se indican tres propiedades de la caridad: la benevolencia, es decir, querer el bien de los otros; la concordia y la beneficencia. Lo primero significa que nos entristecemos por el mal que sufren los otros; la concordia consiste en pensar lo mismo, sobre todo en la vida práctica, pero teniendo en cuenta que las divergencias de opiniones con respecto a cuestiones especulativas no hacen daño a la amistad. Cuando San Pablo escribe «no te dejes vencer por el mal, antes vence el mal con el bien», Tomás comenta: es natural para los hombres querer triunfar sobre su adversario, pero si uno se deja seducir por su deseo de venganza, es vencido por el mal.

En Rm 13 insiste en la obediencia debida a los poderes públicos, una cuestión importante para los cristianos que vivían

[22] *L.c.*, 12, 2.

en una sociedad pagana y hostil. En cuanto a la afirmación de que toda autoridad viene de Dios, Tomás escribe que se explica esto por la ley metafísica de la participación: lo que se dice en común de Dios y de las creaturas procede de Dios. Sin embargo, la obediencia a la autoridad pública puede causar problemas. Tomás distingue: el poder político en sí viene de Dios; pero, en cuanto a la manera en que se ha acaparado el poder, a veces éste no viene de Dios; igualmente, con respecto al uso que se hace del poder, algunas veces tampoco viene de Dios[23]. El texto paulino dice que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios (Rm 13, 2), pero esto no vale cuando la autoridad se opone a Dios o a una autoridad superior.

Rm 13, 8-10 subraya que el amor es el cumplimiento de la ley. Siempre estamos en deuda con Dios en cuanto a la obligación del amor y, por amor de Dios, también con el prójimo que tiene la misma naturaleza humana que nosotros y está llamado a la vida eterna. Efectivamente, amamos a Dios y al prójimo con el mismo amor. Si vivimos en el amor, nuestro amor se nutre a sí mismo y va creciendo. Después San Pablo enumera los preceptos negativos de la Ley que el amor nos hace observar. Estos preceptos son más universales y obligan siempre y en cada momento, mientras que los preceptos positivos obligan, pero no son siempre aplicables en todas las circunstancias[24].

¿Cómo comportarse consigo mismo (*quomodo in seipso honestatem conservare*)? La observancia de los preceptos enumerados es urgente, pues el tiempo corre. Es hora de levantarnos del sueño de la culpa por la práctica de la penitencia. Nuestra salvación está ahora más cercana que cuando empezamos a creer. Santo Tomás explica que cuando crece nuestra caridad nos acercamos más a nuestra salvación. Esta proximidad es doble: según el tiempo, ya que con los días y años de nuestra vida que pasan estamos más cerca de la vida eterna, y por el

[23] *L.c.*, 13, 1, 1021.
[24] *L.c.*, 13, 2, 1049.

fortalecimiento de nuestras buenas disposiciones[25]. Pero, añade Tomás, la Iglesia usa esta frase en la liturgia del Adviento y por eso las palabras de Pablo parecen referirse a la salvación que Cristo nos ha traído en su primera llegada. Así Pablo habla en la persona de todos los fieles desde el comienzo del mundo. Se puede entender la frase también acerca del tiempo de misericordia, cuando nos apartamos de nuestros pecados del pasado. «La noche está ya muy avanzada». El tiempo de la vida presente se parece a la noche por causa de las tinieblas de la ignorancia. El día significa la claridad de la futura bienaventuranza. O bien «noche» quiere decir el estado de culpa y «día» el estado de gracia. Se puede entender «la noche» también como el tiempo antes de la Encarnación de Cristo. Hemos de vestirnos del Señor Jesucristo, en quien están todas las virtudes, recibiendo los sacramentos e imitando a Cristo.

¿Cómo comportarse respecto a los débiles en la fe?

San Pablo llama débiles en la fe a los convertidos del judaísmo que creían deber continuar con la observación de los preceptos de la Ley antigua, mientras que los cristianos procedentes de los gentiles sabían que podían comer toda clase de alimentos. Tomás explica que en el Antiguo Testamento el consumo de la carne de ciertos animales estaba prohibido a causa de su significación de impureza, mientras que se podían comer todas las verduras.

De hecho, toda la vida de Israel era figurativa, como dice San Agustín[26], quien distingue entre tres épocas: antes de la pasión de Cristo; después de su pasión pero antes de la divulgación del Evangelio, cuando las disposiciones de la Ley estaban muertas pero no eran mortíferas; después de la divulgación del Evangelio, cuando la observación de estas reglas llegó a ser pe-

[25] *L.c.* 13, 3, 1063.
[26] *Contra Faustum*, 6, 2.

cado grave porque implica la negación de la gracia liberadora y salvadora de Cristo[27]. La cuestión reviste una cierta actualidad. Hay quienes dicen que hasta ahora los judíos pueden observarlas y serán justificados por ellas. Pero esto también implica que muchos no quieren abrir su mente a una investigación seria a propósito de Cristo.

El texto paulino prosigue diciendo que no hay que juzgar (y condenar) a nuestros hermanos. Ninguno vive para sí mismo y no hay que poner tropiezos al hermano, lo que se entiende respecto al consumo de alimentos que algunos cristianos juzgan impuros y prohibidos. Respecto a este tema, objeto de la lección segunda, Santo Tomás expone su doctrina sobre la conciencia. La conciencia errónea obliga de la misma manera que la ley de Dios.

San Pablo escribe que el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y, al final, gozo en el Espíritu Santo. «El reino de Dios» es aquello por lo cual Dios reina en nosotros y los medios por los que llegamos a su reino. Nos unimos a Él por el pensamiento y el afecto. El reino de Dios es sobre todo la vida espiritual. Las cosas exteriores pertenecen al reino de Dios en cuanto ellas nos ayudan a ordenar los sentimientos interiores según las exigencias de Dios.

Si otros se escandalizan a causa de su debilidad o ignorancia, hay que abstenerse de lo que los escandaliza, si son cosas que no son necesarias a la salvación. Pero si se escandalizan por malicia, no hay que tenerlos en cuenta. A veces se debe instruir a la gente para que ya no se escandalice. Si siguen condenándonos después de nuestras explicaciones parecen actuar más bien por malicia.

Con relación a lo que la *Carta a los Romanos* dice a propósito del deber de evitar el escándalo, Santo Tomás añade una nota: el creyente se relaciona con el bien de forma diversa

[27] Tomás de Aquino, *Lectura super Ep. ad Romanos*, 14, 1, 1087.

de como lo hace el no creyente con el mal. En el creyente que vive en la fe y la caridad no hay nada de condenación; pero el no creyente vive según el bien natural. Si procede según el juicio de su razón haciendo buenas obras, hace el bien, pero sus actos no tienen mérito para la vida eterna. Pero si lo que hace procede de su infidelidad, aunque el acto por sí mismo no sea malo, es un pecado, por ejemplo, si un no creyente conserva la virginidad en honor de sus dioses, como dice Pablo: «Para los impuros y para los infieles nada hay puro, porque su mente y su conciencia están contaminadas» (Ti 1, 15).

Las últimas recomendaciones

No solamente no hay que dar escándalo a los otros, sino que hace falta sobrellevar sus flaquezas. No debemos buscar lo que nos conviene a nosotros, sino hacer lo que conviene a los prójimos débiles. Cristo nos dio el ejemplo no buscando su propia complacencia. Esta regla de San Pablo vale en el apostolado sacerdotal y también en la vida matrimonial. Después de resumir su enseñanza moral, San Pablo trae a la memoria que todo esto se encuentra en la Sagrada Escritura: todo lo que está escrito, está escrito para nuestra enseñanza.

Por fin San Pablo describe su misión: está encargado del ministerio entre los gentiles para conducirlos al Evangelio, santificarlos y hacer de ellos una oblación a Dios. Ha ido a predicar allí donde Cristo era todavía desconocido. Habla de sus proyectos y de los impedimentos que encuentra y se queja de las personas que producen divisiones y escándalos en contra de la doctrina cristiana y engañan a los otros con sus discursos falsos. Dios se dio a conocer a todas las naciones para que se rindan a la fe.

El comentario de Santo Tomás es una obra maravillosa por su fidelidad a lo que escribe Pablo, por las explicaciones de frases a veces difíciles y por su familiaridad con la Biblia, que le permite ilustrar lo que está escrito con numerosas citas bíblicas. Es un comentario doctrinal y a la vez espiritual, invitando al lector a adaptar su existencia cristiana a lo que el texto dice.

1

En el siglo de Santo Tomás la tarea principal de un maestro *in Sacra Pagina* era el impartir cotidianamente lecciones sobre la Sagrada Escritura. Por eso existen comentarios de Tomás sobre gran parte de la Biblia: Isaías, el libro de Job, los Salmos, los Evangelios según San Mateo y San Juan y todas las cartas de San Pablo. En el pasado la obra exegética del Angélico no ha sido muy estudiada. Algunos estudiosos apenas mencionan estas obras. Otros les restan importancia, como por ejemplo M. Arias Reyero, que consagró su tesis doctoral a su estudio, considera los comentarios como la parte menos original de la obra del Doctor Común[2]. Afortunadamente en los últimos 50 años la escuela de Santo Tomás se ha interesado cada vez más por estos escritos. La señal para esta recuperación ha sido dada por el Papa Pío XII en una alocución a los profesores y estudiantes del Angelicum, el 14 enero de 1958: «Según el Doctor Común, dijo el Papa, los argumentos propios de la sagrada doctrina se extraen de los documentos de la Sagrada Escritura canónica [...] puesto que nuestra fe se basa en la revelación hecha a los apóstoles y a los profetas que han escrito los libros canónicos y no en alguna otra revelación, si la hay, hecha a doctores priva-

[1] «Tomás de Aquino, Comentador de San Pablo», en *Scripta theologica* (Pamplona), 38 (2006), 941-963. Algunas frases repiten lo que se ha dicho en un artículo anterior, los textos habiendo sido pronunciados originalmente en distintas ocasiones y sitios.

[2] *Thomas von Aquin als Exegeet,* Einsiedeln 1971, p. 26.

dos. Tomás siempre ha aplicado esta enseñanza. Efectivamente, sus comentarios sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento y, en primer lugar, sobre las cartas de san Pablo, se distinguen por una profundidad, delicadeza y discernimiento tan grandes, que pueden ser contados entre las obras teológicas mayores del Santo. Se estima que proveen precisamente a estas obras un importante complemento bíblico»[3].

Se puede añadir que este ligamento con la Sagrada Escritura vale también para la *Suma de teología*. La base y el punto de partida de la exposición doctrinal presentada en los artículos son los argumentos *Sed contra*, que se toman, en lo posible, de la Biblia.

Ahora bien, esta falta de interés por los comentarios en el pasado es comprensible: son menos sistemáticos, la filología bíblica estaba todavía en su infancia en la época del Santo y ciertas etimologías que proponía nos hacen sonreír[4]. Tomás mismo no sabía griego ni hebreo, y el método que empleaba era sobre todo analítico y doctrinal y no filológico-histórico.

Por otro lado, ahora se reconoce que precisamente los comentarios sobre las cartas de San Pablo proveen un complemento magnífico a la teología sistemática de la *Suma de teología*, en cuanto muestran la dimensión eclesial y espiritual de la doctrina. Afortunadamente, en los últimos años el interés por ellos ha ido creciendo. Magníficas ediciones de varios comentarios y colecciones de estudios sobre ellos han sido publicadas[5].

---

[3] *Alocución* del 14 enero de 1958: *AAS* 50 (1958), 151-152.

[4] Por ejemplo, en *1 Cor.*, c. 14, v. 1, § 811, escribe que *profeta* puede ser derivado de *phanos*. Sin embargo, de cualquier modo las explicaciones están siempre al servicio de la exposición doctrinal.

[5] Les Éditions du Cerf, París, ha publicado las traducciones (por J.-É. Stroobant de Saint-Eloy, o.s.b.) de los comentarios sobre los *Salmos*, las cartas a los *Romanos* y *1* y *2 Corintios*. Michael Dauphinais y Matthew Levering editaron *Reading John with St. Thomas Aquinas*, Washington 2005. Th. G. Weinandy, Daniel A. Keating y John P. Yocum publicaron *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries,* London/New York 2005, en que son examinados los comentarios

Para abordar el estudio de los comentarios sobre las epístolas de San Pablo, conviene notar que para Tomás era importante descubrir un orden respecto a los textos bíblicos. El texto *Hic est liber*, que, junto con la alocución *Rigans montes*, parece ser parte de su lección inaugural en cuanto *Magister in Sacra Pagina* en la Universidad de París, presenta una división esquemática de los libros de la Biblia según su contenido. En cuanto al Nuevo Testamento, Tomás recuerda a sus lectores que éste ordena a los hombres a la vida eterna más bien por la gracia que por preceptos (como lo hacía el Antiguo Testamento). Se divide en tres partes: el origen de la gracia -los Evangelios-, el poder de la gracia -las cartas de San Pablo-, y las obras de esta gracia en el comienzo de la historia de Iglesia (*los Hechos*), después en el desarrollo de las comunidades (*las epístolas pastorales)* y en el cumplimiento (*el Apocalipsis*, que resume todo el contenido de la Sagrada Escritura describiendo la vida gloriosa cuando la Iglesia es introducida como la esposa de Cristo en su morada celestial). Se nota la importancia del método de la división que estaba en uso en la enseñanza universitaria de la época. La división y las subsiguientes subdivisiones nos parecen a veces artificiales, pero tienen una gran ventaja: obligan al lector a tener presente el contenido de toda una carta, muestran cómo el tema se inserta en el conjunto del pensamiento del Apóstol y, sobre todo, develan un orden muy profundo de los argumentos y textos -orden que no puede faltar, a pesar de la apariencia de que a veces San Pablo desarrolla un tema saltando de un argumento a otro-, porque Dios, el autor principal del texto sagrado, dispone todo con orden[6].

Con relación al orden de los textos -un orden a veces escondido pero presupuesto por Tomás-, hace falta mencionar también el tema de la unidad de las Escrituras. Repetidas veces

sobre varias cartas de San Pablo. Los benedictinos de Fontgombault preparan una edición en francés del comentario sobre Isaías.

[6] Cfr. *Sabiduría* 11, 21: «Todo lo dispusiste con medida, número y peso», un texto citado repetidas veces por Tomás.

Tomás escribe que todos los libros hablan de Cristo[7]. Los *Salmos*, dice, contienen la totalidad de la Biblia según *Deuteronomio* 4, 6: «pues en ellos está vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos». Bajo los textos del Antiguo Testamento está escondido Cristo[8]. El Antiguo Testamento está ordenado en función del Nuevo y no a la inversa.

Como el tema de nuestro artículo concierne a los comentarios sobre las cartas de San Pablo, conviene mencionar con más detalle cómo Tomás ve la composición y la coherencia de ellas. No se sabe con certeza cuándo ha escrito estos comentarios. Puede ser que desde *1 Corintios* XI hasta *Hebreos* incluido correspondan a la *reportatio* de Rainaldo de Piperno, fruto de la enseñanza de Tomás en el *Studium* de Santa Sabina (1265-1268). Los textos muestran un poco menos el método estricto de instrucción, con argumentos *sed contra* y cuestiones, que se aplicaba en los comentarios para la enseñanza universitaria; esta manera de exponer estaría de acuerdo con la mayor libertad de la que Tomás podía gozar en la escuela superior de su orden en Roma[9]. En estos comentarios las dificultades son presentadas y resueltas en el comentario mismo, y no en cuestiones especiales, con objeciones y argumentos *sed contra*, añadidas al comentario. Sin embargo, el comentario sobre la *Carta a los Romanos* y la primera parte de *1 Corintios* podrían haber sido compuestos en Nápoles. La edición crítica de la Leonina derramará más luz sobre esta cuestión. En cuanto al texto latino, comentado por Tomás, parece que el Angélico haya utilizado un texto común, tal vez influido por la tradición italiana[10].

---

[7] Véanse los proemios de los comentarios sobre la *Carta a los Romanos* y a los *Salmos*.

[8] *In Evangelium Ioann.*, n. 860.

[9] G. Dahan, *Thomas d'Aquin. Commentaire de la Deuxième aux Corinthiens*. Introduction par Gilbert, Traduction par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris 2005, xxiii.

[10] Cfr. G. Dahan, *Thomas d'Aquin. Commentaire de la Première Épître aux Corinthiens,* Intoduction par Gilbert Dahan, Traduction et Tables par Jean-Éric

Con relación a las fuentes, hay que mencionar en primer lugar la o las *Glosas*. En los primeros años del siglo XII la escuela de Laon en Francia había coleccionado notas sobre los textos bíblicos de los Padres y de otros autores. Esta colección había sido rehecha y completada. Alrededor de 1250 esta Glosa se llamaba en París la *Glosa ordinaria*. Tomás se refiere sobre todo a la *magna glossatura* de Pedro Lombardo que había comentado las cartas de San Pablo y los Salmos. Desde luego los Padres son citados con frecuencia, sobre todo San Agustín, San Jerónimo, Crisóstomo, Gregorio Magno y otros. Dionisio Areopagita está también presente, como igualmente Orígenes.

Mientras que los Evangelios, dice Tomás, describen el origen de la gracia, las cartas de San Pablo nos proponen la doctrina sobre la gracia misma. Tomás lo ve de la manera siguiente:

la gracia en sí considerada: es el tema de la *Carta a los Romanos*;

la gracia en cuanto comunicada por los sacramentos: *1 Corintios*;

en cuanto comunicada por los ministros de los sacramentos: *2 Corintios*;

en cuanto excluye los sacramentos (ritos) superfluos (de la Ley Antigua): *Gálatas*

en sus efectos en la institución de la Iglesia: *Efesios*

en la confirmación y el desarrollo de la comunidad: *Filipenses*

en el combate contra los errores: *Colosenses*

Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris 2002, xviii.

en cuanto nos ayuda en las dificultades y los combates presentes: *1 Tesalonicenses*

en cuanto nos arma contra los sufrimientos futuros: *2 Tesalonicenses*

la instrucción de quienes gobiernan al pueblo que recibió la gracia: *1 Timoteo*

mostrando cómo los dirigentes de la comunidad sufren por el pueblo: *2 Timoteo*

y cómo deben reprimir el mal: *Tito*

o cómo los maestros deben comportarse frente a sus subordinados: *Filemón*

la gracia de la Cabeza de la Iglesia, Cristo: *Hebreos.*

Las divisiones continúan al interior de cada epístola.

Un ejemplo del orden en el interior de una carta: Tomás divide la *Carta a los Romanos* en una primera parte -el saludo-, después San Pablo trata de ganar el interés y la simpatía de los lectores, para pasar luego a la exposición del tema, -la gracia que Cristo nos trae (a partir del c. 1, v. 16b)-. En una primera parte, que comprende los capítulos 1 b hasta el 11, muestra la maravillosa fuerza de esta gracia (que nos trae la liberación de los pecados y de la servidumbre de la Ley); luego se trata el origen de la gracia, la elección divina; Israel por ahora no ha reconocido a Cristo, pero Dios no lo ha rechazado definitivamente. A partir del capítulo 12 el comentario muestra cómo actuar y obrar según esta gracia. Desde luego estas secciones son subdivididas según los temas que tratan. Es sorprendente ver cómo el orden que resulta es bastante lógico, y nos permite tener presente toda una carta en una sola sinopsis.

Otro ejemplo es la división del contenido de *1 Corintios.* Pablo comienza con un saludo a la comunidad, para pasar en el versículo 10 a las instrucciones, a saber, primero a lo que concierne a toda la comunidad (los sacramentos de la Iglesia),

luego a lo que concierne a algunos miembros. Pero limitar el tema de la carta a los sacramentos crea una dificultad, puesto que el capítulo 15 es una lección sobre la resurrección, además de que el capítulo 12 trata de los carismas. Tomás resuelve la dificultad de la manera siguiente: Pablo trata antes de los sacramentos como tales (es decir el bautismo, el matrimonio y la eucaristía), para discutir en seguida de la *res sacramentorum*, las gracias significadas y contenidas en los sacramentos (cap. 12 ss.) y finalmente de la *res significata sed non contenta*, a saber, la gloria de la resurrección.

Este esfuerzo por descubrir un orden lógico-teológico entre las cartas y en el interior de cada una no significa que Tomás no tuviera interés en cuestiones de autenticidad, sino que, para él, el contenido y la aprobación por la Iglesia (la canonicidad) son determinantes. En su *Comentario del libro de Job* hace mención de las dudas sobre la cuestión de si Job es una persona histórica, para concluir que saber esto no importa para la enseñanza del libro. Pero continuemos con el estudio de los comentarios sobre las cartas de San Pablo.

En cuanto a la relación personal de Tomás con el Apóstol, hay que notar que al lado de las numerosísimas citas de las cartas del apóstol en sus obras teológicas sistemáticas, Tomás menciona muy pocas veces la persona de Pablo. Cuando lo hace, concierne a la evaluación de los reproches hechos por Pablo a un San Pedro judaizante y a la cuestión de saber si, en el primer período de la Iglesia, la observación de las leyes y reglas del judaísmo por parte de los convertidos constituía un pecado grave, como pensaba San Jerónimo. En el proemio del comentario sobre la *Epístola a los Romanos* cita a Jerónimo que dice que Saúl tomó el nombre de Paulus por respeto o amistad con el procónsul Sergius Paulus, que él había conver-

tido a la fe. Pero Tomás prefiere la hipótesis según la cual Saúl habría siempre tenido, además de su nombre judío, el nombre romano de Paulus, por ser ciudadano del imperio romano, aunque no lo había utilizado antes de empezar su apostolado en el mundo greco-romano. Precisamente en el proemio a la *Carta a los Romanos* encontramos un gran elogio del Apóstol que es, escribe Tomás, un vaso de elección.

Como veremos, Tomás añade como epígrafe a los libros de la Biblia que comenta una frase de la Escritura que expresa el contenido central y la importancia de cada uno. En cuanto a la *Carta a los Romanos*, el epígrafe es «Éste es para mí vaso de elección» (*Hechos* 9, 15) y significa que Pablo ha sido preparado y modelado por Dios, que es como el oro radiante por su sabiduría, sólido por la caridad, decoroso por sus virtudes y que es un vaso lleno de Cristo. En sus epístolas se encuentra todo lo que es esencial para la vida humana, porque contienen casi la totalidad de la doctrina teológica[11].

En una alusión al argumento de *1 Corintios* (que según Tomás trata de los sacramentos que nos comunican la gracia), el epígrafe de esta carta es un texto de *Sabiduría* 6, 22: «No os ocultaré mis misterios (=sacramentos)». La Epístola *2 Corintios*, que según Tomás discute acerca de los ministros de los sacramentos, es introducida por un texto de *Isaías* 61, 6: «Vosotros seréis llamados sacerdotes de Yahvé». Citaré unos ejemplos más de estos epígrafes: *la Carta a los Gálatas*, que arguye que de ninguna manera esta iglesia local deba observar las leyes del Antiguo Testamento, es caracterizada por una frase de *Levítico* 26, 10: «Habréis de sacar lo añejo para encerrar lo nuevo», y la *Carta a Filemón* tiene como

[11] Proemio, § 6.

aforismo *Eclesiástico* 33, 31: «Si tienes un siervo, trátalo como a ti mismo». Según Tomás *2 Timoteo* concierne a las dificultades y persecuciones que los ministros del Evangelio sufren y así el epígrafe es el versículo de *Génesis* 31, 41: «He vivido devorado por el calor del día y por el frío de la noche». La *Carta a los Hebreos* expone y defiende la doctrina sobre Cristo como lleno de gracia, lo que un texto del *Salmo* 85, 8 expresa así: «No hay señor entre los dioses semejante a ti y nada hay que iguale tus obras». Es una maravilla ver cómo Tomás sabe encontrar esas frases tan características para significar el contenido esencial de las diferentes *Epístolas*.

La exégesis moderna se distingue por su orientación filológica e histórica, mientras que los doctores medievales buscaban en primer lugar la doctrina contenida en las palabras y las frases, y luego trataban de su aplicación a la vida moral y espiritual. Por tanto, pasamos ahora al examen del contenido doctrinal de los comentarios. El comentario *Super epistulam ad Romanos* consiste en una serie de breves lecciones de teología dogmática y moral sobre la persona de Cristo, el conocimiento natural de Dios y de la ley moral, el misterio de la Encarnación, la relación entre la Ley Antigua y la Nueva, la predestinación y la elección de Israel y de los gentiles, la obra del Espíritu Santo, la conciencia, la libertad cristiana y los deberes de la caridad. Estas lecciones se distinguen por su claridad y doctrina perfecta, y son siempre ocasionadas por unas palabras o frases del texto de la Carta.

En el comienzo de su *Carta a los Romanos* San Pablo dice que Dios le ha llamado para predicar el Evangelio acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne,

constituido[12] Hijo de Dios. Esta frase dio lugar a equívocos y así Tomás menciona y rechaza toda una serie de errores sobre la filiación de Cristo: los errores de Fotino (filiación adoptiva), Sabelio (no hay filiación en Dios; el Padre se encarnó), Arrio (Cristo ha sido creado). Otros errores son el nestorianismo y el monofisismo. Hay también equivocadas maneras de hablar, como decir que el hombre Jesús ha sido hecho Dios. Otros negaron que Cristo tenga un alma humana. La palabra *nacido* excluye el error de los maniqueos. Luego Tomás explica lo que es la predestinación y la fe, -el asentimiento firme a lo que no se ve, ordenado por la voluntad-. En lo que sigue trata las propiedades de la fe y muestra cómo se distingue la fe de la ciencia y de la opinión. El *habitus* de la fe llega a ser una virtud, si es informado por la caridad.

Sigue todo un tratado sobre el conocimiento natural de Dios. En la lección 8, capítulo 1, Tomás discute los vicios de los gentiles enumerados por Pablo: en general ellos están llenos de toda clase de inmoralidad. Pero ¿cómo puede Dios, que da a cada uno según sus obras, imponer un castigo eterno por un solo pecado? La respuesta de Tomás es que por un pecado contra la caridad uno se excluye de la sociedad entre Dios y los hombres[13]. En el capítulo tercero Tomás comenta la tensión entre la fe y la ley. La ley de las obras concierne a las acciones exteriores, pero la ley de la fe es la ley escrita interiormente en nuestras almas. El hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley. Por estas palabras, escribe Tomás, se excluye que las ceremonias del Antiguo Testamento justifiquen, y tampoco justifican las obras según los preceptos morales, si falta la fe. Las obras deben ser consecutivas a la justificación. No se abroga la Ley, pues la fe en Cristo nos procura la ayuda de la gracia para cumplir los preceptos morales.

[12] En griego ὁρισθέντος, en latín *factus est*.
[13] Cap. 2, l. 2.

Un ejemplo de la precisión del comentario del Aquinate se encuentra en la lección sexta del capítulo quinto respecto al versículo 20: «se introdujo la Ley para que (*ut*) abundase el pecado». Tomás se refiere a la Glosa que presenta tres explicaciones de la frase:

1) *ut* no es un conjuntivo causal sino consecutivo: si una ley prohíbe algo, el deseo de alcanzarlo aumenta, y esto por tres razones:

(a) no tenemos un alto concepto de lo que está en nuestro poder, pero deseamos lo que está puesto fuera de nuestro alcance;

(b) cuando la ley reprime ciertos afectos, estos llegan a ser más fuertes;

(c) lo que no está prohibido parece alcanzable en cualquier momento, pero lo prohibido, lo queremos en seguida.

2) *ut* tiene un sentido causal, a saber conocemos mejor el mal que hacemos;

3) se dio la ley a fin de que el hombre conociera su flaqueza.

Entonces se plantea la cuestión: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?», es decir, de la inclinación a pecar. La respuesta viene en el capítulo octavo sobre la gloriosa libertad de los Hijos de Dios.

En su comentario Tomás subraya que la Ley Nueva no es solamente llamada una ley espiritual, sino también la Ley del Espíritu de vida que nos libra del pecado y de la muerte. La Ley del Espíritu, escribe Tomás, puede significar que la Ley es el Espíritu Santo que nos enseña lo que debemos hacer y nos impele a hacerlo, pero puede ser entendido también en el sentido en que Pablo habla del efecto del Espíritu Santo, es decir de la fe que obra por el amor. Aquí estamos frente a la doctrina tan típica de Tomás de la Ley Nueva como la gracia del Espíritu

Santo[14]. Este comentario de Tomás es una interpretación magistral de la teología paulina de la gracia y ha sido aceptado por la exégesis moderna. En conexión con su interpretación de este pasaje, Tomás advierte que la palabra *ley* tiene cuatro sentidos: la Ley Antigua, la ley natural, la ley del pecado (*fomes)* o la Ley Nueva[15]. Cuando San Pablo escribe que los que son movidos por el Espíritu Santo son hijos de Dios se refiere a que el Espíritu Santo nos dirige en cuanto nos ilumina interiormente y nos impele. Sin embargo, obramos en plena libertad[16].

En el versículo 15 del capítulo 8, Pablo escribe: «no habéis recibido otra vez el espíritu de esclavos para recaer en el temor». Tomás explica lo que puede significar el temor del que Pablo habla:

> (a) un primer temor se refiere a un mal que es contrario a un bien temporal o corporal;
>
> (b) otro es el temor que huye del mal contrario a la naturaleza humana; es el temor servil;
>
> (c) hay un temor que huye del mal opuesto a un bien espiritual, a saber el temor del pecado;
>
> (d) finalmente hay un temor del todo espiritual que no teme nada con excepción de ser separado de Dios. Este temor es un efecto de la caridad.

Pero el Espíritu Santo nos hace buscar a Dios y llamarle *Abba*. Ora en nosotros porque no sabemos lo que nos conviene. En conclusión, la magnífica libertad de los hijos de Dios permite evitar el pecado, vivir en paz, hacer el bien y experimentar la bondad divina, mientras esperamos la gloria futura. El gran beneficio que nos hace el Espíritu Santo es que todo concurra para nuestro bien. Todo lo que acontece en el mundo,

[14] Cap. 8, l. 1.
[15] *Ibid.*, l. 1, § 604.
[16] *L.c.,* § 635.

nota Tomás, incluido el mal, se convierte en bien del universo, pero el mal no llega siempre a ser un bien para la persona en que se halla. Lo de menor valor en el mundo está sujeto a las cosas de mayor valor. Puesto que los santos constituyen la parte más importante del universo, todo lo que ocurre respecto a ellos mismos o a otros se convierte en su bien[17].

Del capítulo 9 hasta el 11 Pablo trata de Israel y de la salvación de los gentiles. El pueblo, que Dios ha elegido y privilegiado, ha rechazado a Cristo, quien había nacido de él. ¿Cómo explicar que Dios haya privilegiado a Israel? Tomás comenta la frase «Tendré misericordia de quién tenga misericordia», como sigue: Dios da sus dones a quienes los merecen, pero el mérito, es decir el uso de la gracia, es también un efecto de la voluntad divina. Los actos de la voluntad humana dependen de Dios, «en quien vivimos, nos movemos y somos». Por eso no puede ser que los méritos posteriores al don de la gracia sean el motivo por el que Dios muestre su misericordia, sino que lo es la sola voluntad divina. Aun así, no se puede decir que Dios sea injusto, porque la justicia concierne a lo que se da por ser debido. Por misericordia Dios libra a unos, pero a otros no, sin ser injusto. Efectivamente San Pablo atribuye todo a la misericordia divina. Nuestro destino eterno depende de Dios, que es misericordioso.

Sin embargo el hombre es dueño de sus actos toda vez que Dios mueve todas las cosas según su naturaleza. Así el hombre es movido de tal modo que lo que quiere, lo quiere por su propia voluntad. La frase «Dios tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere lo endurece», no hay que entenderla como si Dios fuese la causa del mal, sino que Él lo permite[18]. Pero Tomás no está satisfecho con esta explicación y añade otra[19]: con respecto a las buenas acciones de los hombres, Dios

[17] *L.c.*, § 696.
[18] Cap. 9, l. 3, § 779-781.
[19] «Aliquid amplius videtur mihi in hoc esse intelligendum».

inclina la voluntad humana directamente al bien, pero en cuanto a las malas acciones, Dios propone algo al hombre, interior o exteriormente, que por sí conduce al bien, pero que el hombre por una desviación perversa utiliza para hacer el mal. La respuesta, sin embargo, nos deja en la oscuridad. San Pablo ve la dificultad y añade: «Oh hombre, ¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios?». Dios salva a unos y permite que otros pequen para manifestar su misericordia o su justicia y hacer ostentación de la riqueza de su gloria.

No se pueden leer estos textos y los comentarios de Tomás sin quedarse fuertemente impresionado. Estamos delante del misterio divino, nuestra total dependencia de la misericordia de Dios y lo inmerecido de la propia elección. Hay que pedir por los no creyentes, para que sean salvados, la fe misma siendo un don de Dios[20]. En relación con esto Tomás caracteriza a Israel con las palabras: «Han persistido en la figura y repudiado la verdad»[21].

En el comentario sobre el capítulo 10 Tomás explica hasta qué punto la predicación y la fe son necesarias para ser salvado. En la época de los apóstoles la voz del Evangelio todavía no había llegado a todos. ¿Qué decir respecto a quienes no la oyeron? Son disculpados de su pecado de infidelidad, pero no son justificados y liberados de sus pecados. Pero si algunos de ellos hacen lo que está en su poder, el Señor proveerá enviándoles a un misionero (o una revelación interior). Desde luego, hacer lo que está en nuestro poder y convertirnos a Dios ya es obra de la gracia divina. La rivalidad entre judíos y cristianos gentiles se terminará al final de la historia gracias a la conversión de la mayor parte del pueblo elegido. «Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios, insondables son los juicios divinos».

[20] Cap. 10, l. 1, § 814.
[21] Cap. 9, l. 5, § 810.

Respecto al comentario sobre la *Primera Carta a los Corintios* podemos ser más breves porque falta el texto de Tomás mismo desde el cap. 7, 10b hasta el 10, 33, que ha sido sustituido por un comentario de Pedro de la Tarentaise. La última parte de la carta es una *reportatio* de Reginaldo de Piperno. No se sabe si fue escrito en París o en Nápoles. Según Tomás, el contenido de la Carta concierne a la gracia de Cristo en su Cuerpo místico, en cuanto comunicado a nosotros por los sacramentos. Los problemas doctrinales constituyen lo esencial del comentario, que, sin embargo, presenta también unas indicaciones y reglas prácticas. Tomás no evita jamás las dificultades. Más arriba ya hemos hablado de la división de esta epístola. Consideremos unos pasajes del texto. Lo que escribe San Pablo en el primer capítulo sobre la sabiduría del mundo parece coloreado por el pesimismo: Dios le ha enviado para predicar el evangelio, pero no según la sabiduría de este mundo. Tomás explica que las diferentes ciencias y disciplinas tienen cada una su método, por ejemplo, no hay que emplear metáforas enseñando la metafísica. Enseñar según la sabiduría de la palabra no conviene al evangelio de la cruz, pero Tomás hace notar que se puede entender la sabiduría de la palabra (*logos*), como la de la razón. En esta interpretación hay que decir que la razón no puede por sus propias fuerzas conocer y proponer las verdades de la fe, pero puede rendir unos servicios. Respecto a este punto la *Glosa* de Pedro Lombardo excluía cualquier recurso a la filosofía. Pero Tomás nota que varios Padres presentaron la doctrina de la fe en textos hermosos, y refiere a Jerónimo y Agustín, quienes «*sapienter et suaviter tractaverunt*». Por eso, con «enseñar según la sabiduría de la palabra (*in sapientia verbi*)», Pablo quiere decir que uno no acepta lo que trasciende la ciencia humana. Pero, si las doctrinas de los filósofos contienen algo de verdadero, pueden ser utilizadas en el servicio de la fe.

En la tercera lección Tomás comenta la frase que dice que Dios ha hecho necedad la sabiduría de este mundo. Esta «sabiduría», dice Tomás, es lo que los sabios de este mundo han

elaborado contra la verdadera sabiduría de Dios. El problema señalado por San Pablo es el del hombre occidental contemporáneo que se burla de que el Todopoderoso se hubiera escondido en un niño desamparado y se hubiera sometido a las manos de los verdugos para morir en la cruz. La causa de este rechazo, escribe Tomás, es el apego que tienen a las cosas visibles y a la propia autonomía. Se podría llegar a conocer la sabiduría de Dios por la observación de las creaturas hechas por Dios, pero los hombres se han alejado de este camino. Quieren que toda doctrina sea juzgada según los criterios de su saber humano.

En el capítulo 2, versículo 8, Pablo escribe que los príncipes de este mundo no sabían que Jesús era el Mesías. Crisóstomo, por contrario, dice que lo sabían. Tomás sugiere que no lo sabían con certeza, porque su juicio estaba obscurecido por la envidia, y se expresa con moderación respecto a la responsabilidad de los judíos. En el versículo 14 Pablo habla del hombre animal que no percibe las cosas del Espíritu de Dios. Tomás explica que el hombre animal es quien juzga las cosas de Dios según lo que ha aprendido por los sentidos o según las inclinaciones de su apetito sensitivo. Para tal persona la fe es una locura. El hombre espiritual, por el contrario, tiene su inteligencia iluminada y su apetito ordenado.

Pablo compara, en el capítulo 3, la vida cristiana a la construcción de un edificio. Hay quienes lo construyen sobre el fundamento que es Cristo, usando madera, heno y paja, otros usan oro, plata y piedras preciosas. Tomás explica lo que significa la comparación con una profusión de textos bíblicos, mostrando que vivía y pensaba con la Sagrada Escritura. Las cosas espirituales no son transitorias sino perpetuas: «Resplandece sin jamás obscurecerse la sabiduría» (Sab. 6, 12), «Todo el oro ante ella es un grano de arena y como el lodo es la plata ante ella» (Sab. 7, 9), «Es más preciosa que las perlas y no hay tesoro que la iguale» (Prov. 3, 15). Ahora bien, el oro, Pablo escribe, indica la contemplación y el amor por los que el hombre

aspira a Dios, y Tomás lo ilustra con textos del *Cantar de los Cantares* y del *Apocalipsis*. La plata significa los actos con los que el hombre vive la fe en la caridad al prójimo. Las piedras preciosas por su parte simbolizan las obras virtuosas que son la decoración del alma, como se dice en el *Eclesiástico*. Por otra parte, las acciones con las que uno trata de adquirir bienes materiales son como paja (§ 156). Se puede también aplicar la comparación a la elaboración de la doctrina: sobre el fundamento de la fe, puesto por los apóstoles, se establece la buena doctrina que es como el oro y las piedras preciosas (§160).

En el capítulo once San Pablo escribe que es inevitable que haya disensiones entre los cristianos de Corinto. Tomás explica que la herejía consiste en que uno sigue su propio parecer, según lo que le gusta, ya no según la disciplina pública que nos ha sido comunicada de parte de Dios. Un hombre tal menosprecia la doctrina trasmitida. La obstinación con la cual uno rehúsa someterse al juicio de la Iglesia en cuestiones de la fe lo transforma en hereje. Dios permite que haya herejías y dirige la malicia de los herejes al bien de los fieles, por ejemplo, a la manifestación de la verdad. Los herejes ponen en duda muchas verdades, de modo que éstas sean examinadas cuidadosamente por la Iglesia[22].

Las lecciones cuarta, quinta, sexta y séptima del comentario sobre este capítulo son una exposición magistral sobre el sacramento de la Eucaristía, en que se discuten también varias cuestiones prácticas. Tomás nota que la cena del Señor es de toda la familia cristiana, y que Pablo se opone al individualismo de los corintios, entre quienes unos acomodados hacían consagrar mucho vino en las celebraciones eucarísticas, hasta salir ellos después medio ebrios. Santo Tomás explica cómo esto puede acontecer: por la virtud de la consagración las especies pueden subsistir sin sujeto, como si estuviesen en una sustancia; de la misma manera les es dado también poder obrar y pa-

[22] *In I Cor.*, c. 11, l. 4, § 628.

decer, como si tuviesen una sustancia[23]. Los sacramentos han sido instituidos en vista de la vida espiritual y por eso muestran una analogía con la vida del cuerpo -en este caso con la alimentación-. Por tanto, se ofrece este sacramento bajo las especies de pan y de vino que representan los alimentos de los hombres. El pan fortalece, el vino da alegría. El pan se hace a partir de muchos granos, como el vino de muchas uvas[24]. Las dos especies significan también la muerte de Cristo. Diferente a los demás sacramentos, este sacramento no se cumple por el uso de la materia sino por su consagración. En seguida Tomás resuelve que Cristo puede estar presente bajo las especies solamente por la conversión de la sustancia del pan y del vino[25]. La fracción de la hostia no afecta a Cristo.

Las palabras *Hoc est corpus meum*, como la forma de los otros sacramentos, no sólo significan algo, sino que lo efectúan. En cuanto a la fórmula de la consagración, Lucas emplea la misma que Pablo. Respecto a las variaciones en las palabras, no se puede emplear cualquier fórmula, sino que hay que tomar la que utiliza la Iglesia, que se remonta a la tradición de los apóstoles, antiguamente guardada como secreta. El evangelista menciona las palabras del Señor en cuanto necesario para su relato histórico, pero no con respecto a la celebración del sacramento[26]. Las palabras *mysterium fidei* evocan que el sacrificio de Cristo ha sido prefigurado en todos los sacrificios del Antiguo Testamento[27]. Por fin, en la lección siete encontramos indicaciones sobre el ayuno eucarístico y las condiciones de quienes desean recibir el sacramento. Quien se encuentra en el estado de pecado no posee la vida sobrenatural y así no puede pretender nutrirla por este sacramento. Por sí mismo se

[23] Lect. 4, § 639.
[24] Lect. 5, § 649.
[25] Lect. 5, § 663.
[26] Lect. 6, § 680.
[27] Lect. 6, § 682.

encomienda recibir el sacramento con frecuencia: *amor praefertur timori*[28].

Una breve frase sobre los dones espirituales, capítulo 12, versículo 1, es el punto de partida de una explicación completa de los mismos por parte de Tomás, que trata con mucho detalle de los *carismas* y de las funciones diversas en la Iglesia, de tal modo que se ha dicho que los comentarios sobre las cartas de San Pablo constituyen el complemento del tratado sobre las virtudes de la *Secunda secundae*. Mientras que la exposición teológica de las virtudes es obligadamente analítica, en sus comentarios bíblicos Tomás muestra otra dimensión del actuar moral cristiano. En sus notas sobre la *Carta a los Romanos* indica cómo la vida moral debe ser un culto espiritual, en el comentario sobre *1 Corintios* subraya sobre todo la dimensión eclesial de las virtudes cristianas[29]. Con respecto a esto el profesor Pinckaers nota que en la literatura moderna se perfila una tendencia a oponer la Iglesia jerárquica a la Iglesia comunidad de los bautizados. Sin embargo, Tomás muestra la necesidad de mantener su complementariedad. Una multitud de ministerios no relacionados no constituye una comunidad, como tampoco una estructura de autoridad y de gobierno impuesta desde fuera puede constituir un cuerpo organizado. Para Tomás, como para San Pablo mismo, la desigualdad entre los miembros del Cuerpo Místico es del todo relativa. Las personas, que cumplen tareas humildes, son imprescindibles en su servicio a la Iglesia, como lo son los órganos más humildes del cuerpo humano, mientras que otros miembros sirven para perfeccionar y embellecerlo. Tomás añade una descripción circunstanciada del cariño muy particular debido a los humildes y a los débiles e imperfectos. La analogía con lo que pasa en nuestro cuerpo físico indica que los miembros de la Iglesia deben ayudarse mutuamente.

---

[28] Lect. 7, § 699.

[29] Véase S. Pinckaers, «La morale et l'Église Corps du Christ», en *Revue Thomiste* 100 (2000), 239-258.

Para sacar a la luz el arte y el virtuosismo con los que Tomás comenta los textos, me referiré a la tercera lección que trata de los versículos finales del capítulo 12: según la disposición de Dios los primeros son los apóstoles, luego los profetas, luego los doctores, luego el poder de obrar milagros, las virtudes, las gracias de curación, la asistencia al gobierno de la comunidad y, por fin, los géneros de lenguas. Tomás comenta que a los apóstoles corresponde primariamente el apostolado de la enseñanza, pero otros participan de esta tarea, como los profetas que reciben revelaciones y los doctores. Pero hay un orden en la Iglesia porque Dios ha dispuesto todo con medida, número y peso[30]. Luego San Pablo nota que sin la caridad los dones como el de las lenguas, muy apreciado por los corintios, no tienen valor. Muestra cuán útil es la caridad y cuál su eficacia. Respecto a la frase «la ciencia se desvanecerá», Tomás explica que después de la muerte la ciencia se queda en el alma en cuanto a los conceptos, pero no respecto a las imágenes. Los parágrafos 802-804 presentan la doctrina de Tomás sobre la visión de Dios.

En el comentario sobre el capítulo quince se admiran las explicaciones teológicas sobre las propiedades del cuerpo resucitado -que es el mismo individualmente-: su incorruptibilidad proviene de parte del alma glorificada. El cuerpo será revestido de gloria por la fuerza de la gloria del alma[31].

Pasamos a la *Segunda Carta a los Corintios*. El texto no es coherente, escribe Tomás. Los tres temas centrales son la cristología, Dios y el hombre y la Alianza Nueva. Para explicar la frase de *2 Cor.* 13, 13 «la gracia del Señor Jesucristo, y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros», Tomás nota que esta fórmula no habla de las Personas divinas bajo un aspecto esencial, sino indica más bien su causalidad: Cristo es la causa de la gracia para

[30] *Sabiduría* 11, 21; cfr. *S. Th.* I, 56, 2 ad 4; I-II, 1, 4 ad 1.
[31] § 1015.

nosotros en cuanto mediador, el don de la gracia es causado por la bondad del Padre que ha amado tanto al mundo que nos envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados (*1 Juan* 4, 10), pero la comunicación de los dones divinos se hace por el Espíritu Santo (*1 Cor.* 12, 11). En *2 Cor.* 3, 17 San Pablo escribe: «Donde está el Espíritu de Dios, está la libertad». Si es así, ¿debe imponer la Ley Nueva nuevos mandamientos? Tomás nota que «lo que dice el Apóstol aquí es profundo», y se refiere a *Jeremías* 31, 31: Dios pondrá su ley en el corazón de la gente, ya no como una ley escrita en piedra. Cito a Tomás: «La Ley Antigua es la alianza escrita, el Nuevo Testamento es la alianza del Espíritu Santo, por la cual el amor de Dios es derramado en nuestros corazones (§ 90). Cuando el Espíritu Santo obra en nosotros el amor que es la plenitud de la Ley, hay una alianza nueva no escrita con letras, sino por el Espíritu, que vivifica». En el parágrafo siguiente Tomás explica por qué se dice (a veces) que la Ley Antigua da la muerte: es porque no quita la causa del pecado, como tampoco reprime la concupiscencia. Ahora bien, los deseos se dirigen con mayor vehemencia a lo que está prohibido: «Los que viven bajo la Ley Antigua se encuentran, pues, en una situación peor que los hombres que tienen solamente la ley natural. Es peor pecar contra la Ley Antigua y la ley natural, que contra la ley natural sola».

Ya he señalado el epígrafe que caracteriza la *Carta a los Gálatas*. A propósito de la frase «si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizarse?», Tomás menciona la disputa entre San Jerónimo y San Agustín, y ve cuatro puntos en que sus opiniones eran distintas:

> (a) en cuanto a la abolición de la Ley Antigua Jerónimo distingue entre dos edades: una antes de la pasión de Cristo, y otra después, cuando la observación de la Ley ha llegado a ser mortífera. Agustín intercala un tercer período entre la muerte de Cristo y la divulgación del Evangelio

hasta los confines de la tierra, durante el cual la observación de la Ley Antigua todavía no era un pecado mortal para los convertidos;

(b) Jerónimo escribe que Pedro, cuando estaba entre los judíos, fingía observar las estipulaciones de la Ley, lo que no era así según Agustín: un apóstol no finge;

(c) según Jerónimo, Pedro en su simulación no ha pecado;

(d) Jerónimo piensa que Pablo no ha reprendido a Pedro de verdad, sino fingidamente.

Tomás, que habla de una *non parva controversia*, se inclina más bien hacia la opinión de San Agustín[32].

Otro ejemplo de la exégesis de Tomás se encuentra a propósito de *Gálatas* 2, 17. San Pablo escribe: «Si buscando ser justificados por Cristo, somos aún tenidos por pecadores, ¿será que Cristo es ministro del pecado?». ¿Cómo explicar la frase «somos tenido por *pecadores*»? Quienes dicen que los apóstoles, abandonando la Ley para seguir a Cristo, han pecado, hacen de Cristo la causa del pecado. En la explicación de San Jerónimo el sentido sería: viviendo bajo la Ley hemos sido pecadores, ahora si Cristo nos mandase observar la Ley, estaría implicado en el pecado. San Agustín opina que el sentido de la frase es que, bajo la Ley, éramos pecadores. Porque la Ley no podía quitar el pecado, Cristo sería ministro del pecado, si nos obligase a observar esta Ley. Tomás mismo sugiere que entre los cristianos, hay también quienes cometen pecados, pero no por eso Cristo es la causa de los pecados[33]. Se nota hasta qué punto Tomás medita sobre las palabras. También la estructura de la argumentación de San Pablo es objeto de su atención. En *Gál.* 3, 6-9 Tomás analiza un argumento bastante oscuro, indicando el término menor, el mayor y la conclusión. Podemos

[32] *In Galatas*, c. 5, l. 1, n. 278.
[33] *In Galatas*, 2, l. 5, § 98-101.

resumirlo así: Dios prometió a Abraham que en él todas las gentes serían bendecidas; quienes buscan la justificación por la fe son hijos de Abraham. Por eso serán bendecidos.

Conviene llamar la atención sobre el comentario de *Gálatas* 5, 22: «Los frutos del Espíritu son caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza». Tomás explica que se puede hablar de frutos de dos maneras, como lo que se ha alcanzado y como lo que está en proceso de ser producido. En el texto se trata de lo que se produce. Indica dos propiedades: los frutos son lo último que aparece y son deliciosos. Los frutos salen de la gracia del Espíritu, sembrada en nuestros corazones. Pablo habla primero de los frutos que nos perfeccionan interiormente. El primero es el amor, después el gozo; porque quien tiene amor, ya tiene lo que ama; contra los malos se nos da la paciencia; respecto a nuestros prójimos el Espíritu nos da afabilidad y bondad. En cuanto a lo que nos sobrepasa, nos da la fe, y la modestia en nuestro trato con los que son inferiores.

No es posible pasar revista a los puntos principales de la doctrina de las otras cartas. Indicaré solamente algunos puntos. Tomás ve la *Carta a los Efesios* en la línea de un envalentonamiento de la iglesia local en medio de los peligros. Como hace a veces, considera la carta desde el punto de vista de las cuatro causas. Escribe que según la costumbre de Pablo, cuando trata una materia difícil, las frases que vienen después son una explicación de las premisas, pero que nosotros, empleando las mismas palabras, dividimos los pasajes de otra manera[34]. La *Carta a los Filipenses* intenta consolarlos y conservarlos en su buen espíritu, mientras que Tomás ve la *Epístola a los Colosenses* como una animación a defender la fe. Describe la situación del cristiano como un combate. Por eso propone el versículo de *1 Macabeos* 3, 3 como epígrafe: «protegiendo con su espada el campamento». Hay quienes atacan abiertamente a la Iglesia;

[34] *In Efesios*, c. 1, l. 2, § 20.

otros lo hacen de manera más furtiva. Por fin, los familiares, que viven con nosotros, causan daños por sus pecados.

Después Tomás comenta la teología de Cristo, imagen de la creación. Cuando San Pablo escribe: «mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas», Tomás nota que puede ocurrir que la apariencia, es decir, la autoridad de uno u otro filósofo engañe, cuando un autor quiere medir las cosas de la fe según los principios de las cosas naturales (los elementos de este mundo) y no según la sabiduría divina. En *Colosenses* 2, 3 se lee que «en Cristo están presentes todos los tesoros de sabiduría y ciencia»[35]. Tomás nota que la sabiduría es el conocimiento de Dios, la ciencia el de las creaturas. Todo lo que se puede conocer de Dios, todas las ciencias están en el Verbo eterno. Por tanto no debemos buscar la sabiduría y la ciencia en otro sitio sino en Cristo. Si conocemos a Cristo, nuestro intelecto se llena y es cumplido:

> «Si hay una lámpara bajo una tela, ya no buscamos otra luz sino que quitamos la tela. Así no hay que buscar la sabiduría en otro lugar que en Cristo. Como cuando uno tuviese un libro en que estuviese contenida toda la ciencia, ya no buscaría otro, así no intentamos conocer otra cosa sino Cristo»[36].

La primera *Carta a los Tesalonicenses* describe las tribulaciones actuales de los cristianos. Tomás cita como epígrafe *Génesis* 7, 17, la historia de Noé: «crecieron las aguas», y para la *Segunda,* que trata del fin del mundo, refiere las palabras de Jacob en *Génesis* 49, 1: «reuníos que voy a anunciaros lo que sucederá en los últimos días». Tomás propone unas posibles interpretaciones de la frase: «Antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad -hay algo que lo contiene hasta que llega el tiempo de manifestarse-», pero añade que San Agustín confesó que no sabe lo que Pablo quiere

[35] *Col.* 2, 3.
[36] *In Col.*, c. 2, l. 1, § 80-82.

decir, pero que los tesalonicenses sí lo sabían. Ya he indicado arriba cómo Tomás distingue las cartas a Timoteo y Tito.

En su comentario sobre la *Epístola a los Hebreos* Tomás escribe que la demostración de la excelencia de Cristo es la materia de esta carta y nota que antes del concilio de Nicea se dudaba si la carta era de Pablo: no comienza con un saludo como las otras y su estilo es distinto, muy perfecto. Dionisio y Jerónimo la reciben entre los escritos de Pablo y Tomás trata de refutar los argumentos contrarios. En una primera parte de su carta San Pablo subraya la eminencia del Nuevo Testamento respecto al Antiguo en cuanto a los ángeles, por quienes la Ley ha sido transmitida, en cuanto a Moisés y al sacerdocio de Israel. Cristo supera a todos. En la segunda parte la Carta enseña lo que es particular de la Nueva Alianza: por la fe nos unimos a Cristo.

La primera lección del capítulo 1 describe las cualidades requeridas para ser profeta:

(a) una revelación de lo que sobrepasa el conocimiento humano;

(b) la comprensión de lo revelado;

(c) el profeta debe considerar lo que ve como la figura de una verdad que va más allá de lo dicho y

(d) percibir lo revelado con certeza;

(e) por fin, debe tener la voluntad de anunciarlo.

En la primera lección sobre el capítulo 11 Tomás comenta la frase «la fe es la firme seguridad (la sustancia) de lo que esperamos, la convicción de lo que no es aparente». Dice que la definición es completa, pero oscura. Tomás intenta establecer el orden debido en su comentario y por eso escribe que, para definir una virtud, es preciso indicar su materia, notar a qué concierne, y cuál es su fin, puesto que un *habitus* es conocido por su acto y el acto por su objeto. San Pablo menciona prime-

ro el fin (Dios); en segundo lugar la materia propia, a saber: lo que no es visible. El acto de fe es un acto del intelecto, movido por la voluntad. Por eso creer (*credere*) es cogitar algo con asentimiento (*cum assensu aliquid cogitare*). El acto de fe es un acto del intelecto movido por la voluntad. La verdad primera, no vista sino esperada, es el fin de la voluntad en esta vida, y por eso es el objeto de la fe, que tiene la misma realidad como objeto y como fin. La palabra «sustancia» en «*substantia rerum sperandarum*» se puede explicar en un sentido *causal*, ya sea en cuanto que la fe hace que lo que esperamos ya esté dentro de nosotros, dirigiendo nuestro intelecto hacia ello, ya sea en cuanto que se lo considera como ya presente, fiándose en Dios. Otra explicación subraya el aspecto esencial del acto de fe: la fe ya es la base, el comienzo de la visión de Dios, como son los principios en el caso de la ciencia. En la fe, estos principios son los artículos del símbolo. Después Tomás explica las palabras: «de lo que no vemos». La fe se sitúa entre el asentimiento basado en la evidencia y el asentimiento que es una mera opinión. Quien cree, acepta firmemente por la elección de la voluntad lo que confiesa. Pues Tomás reduce la frase a la fórmula debida: la fe es un hábito de nuestro espíritu, por el cual empieza en nosotros la vida eterna, haciendo que el intelecto asienta a lo que no es visible o evidente.

Quien medita los comentarios bíblicos de Santo Tomás se queda impresionado por la extraordinaria facilidad con que el Angélico ilustra y explica lo que Pablo dice con numerosas citas de la Sagrada Escritura. Se ha dicho que muchas citas son puramente decorativas. Pero la finalidad de estas frases bíblicas es diferente. La primera intención de Tomás es sin duda la de situar los textos en el conjunto de todo el *opus paulinum*, aun de toda la Biblia, y de mostrar la unidad de la revelación divina. La Biblia es su propio intérprete. El autor francés Gilbert

Dahan muestra que hay diferencias sutiles de tipos de referencias bíblicas. Las hay que son ilustrativas, otras sirven de explicación, otras, por fin, profundizan lo dicho y hacen progresar la comprensión[37].

Unos ejemplos: en *2 Corintios* 4, 7 San Pablo dice que «llevamos este tesoro en vasos de barro». Tomás cita tres textos de la Biblia: el *Salmo* 102, 14: «Pues Él conoce de qué hemos sido hechos, se acuerda de que no somos más que polvo»; *Jeremías* 18, 6: «Como está el barro en la mano del alfarero, así estáis en mi mano, casa de Israel»; *Isaías* 64, 8: «Nosotros somos la arcilla y tú nuestro alfarero».

Cuando Pablo dice «mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos» (*2 Cor.* 5, 4) Tomás lo explica con *Isaías* 59, 11: «Tropezamos en pleno día como en el crepúsculo, habitamos en tinieblas como muertos; gemimos como palomas, esperamos el juicio pero nada ocurre».

En *2 Corintios* 2, 7 Pablo habla de una tristeza excesiva. Varias citas muestran las implicaciones de semejante estado de ánimo. *Génesis* 4, 13 menciona la tristeza después del asesinato de Abel; *Efesios* 4, 19 habla de la tristeza de la gente sin esperanza: «Habiendo perdido toda esperanza se entregaron a la lascivia, derramándose ávidamente con todo género de impureza», pues el *Salmo* 68, 16 indica el remedio: «El amor de Dios ofrece la salvación».

Estos pocos ejemplos muestran que la lectura de los comentarios llega a ser al mismo tiempo una excursión espiritual a través de la Sagrada Escritura. En la exégesis moderna se busca sobre todo el sentido exacto de una palabra o de una frase. Y cuando lo hemos leído decimos: ah, es esto el sentido, y una cierta curiosidad intelectual queda satisfecha. Pero con

[37] *Thomas d'Aquin. Commentaire de la Deuxième Épître aux Corinthiens,* Introduction par Gilbert Dahan, Traduction pas Jean-Éric Stroobant de Saint Eloy, o.s.b., Le Cerf, Paris 2005, p. xvii ss. «Fonctions des citations scripturaires».

las numerosas citas bíblicas en el comentario de Tomás, hay algo más: meditamos sobre lo que Dios quiere comunicarnos. Escuchamos en silencio, abrimos la mente, mientras que una parte de la historia de la salvación se desarrolla delante de nosotros, una experiencia diferente. Gilbert Dahan concluye sus excelentes introducciones a la edición francesa de los comentarios sobre *la Primera* y *la Segunda Carta a los Corintios* con la afirmación de que la exégesis de Tomás es ejemplar, porque une ciencia y fe, exégesis teológica y lectura espiritual. Me atrevo a confirmarlo: he pasado horas y horas de admiración y gozo espiritual meditando sobre los comentarios de Tomás, tan claros y sobrios de estilo, tan ricos en contenido teológico, tan saturados de la totalidad de la Biblia, llenos de piedad y caracterizados por su afinidad con el pensamiento, a veces difícil, del Apóstol. Pero reconozco que hay obstáculos para una semejante meditación: no existen traducciones en todos los diferentes idiomas, y uno debe acostumbrarse al estilo escolástico y científico del Angélico.

1

Una investigación de las raíces de la heterodoxia

El hecho de que el mensaje revelado ha sido expresado en conceptos humanos lleva consigo una cierta vulnerabilidad de su formulación, puesto que ésta depende de la enorme variedad de ideas y puntos de vista de los hombres. Sabemos todos que en los siglos pasados, por causa del ambiente cultural, personas que se llamaron cristianas defendían concepciones erróneas en el campo de la vida moral y social: del siglo dieciséis hasta principios del siglo veinte muchos opinaban que los negros eran hombres inferiores y que uno podía servirse de ellos como esclavos. Cristianos del siglo pasado pensaban que se podía ir a la guerra por motivos nacionalistas. Hoy en día muchos no tienen ningún reparo en recurrir a la contracepción artificial porque la juzgan inevitable en la vida moderna. Las consecuencias trágicas de estos errores son conocidas. El ambiente cultural, la moda y la cultura, las estructuras económicas y sociales de nuestras sociedades influyen de tal manera sobre el pensamiento de la gente, que para la mayoría resulta muy difícil oponerse a ciertas tendencias.

---

[1] «El ascendiente de categorías filosóficas sobre la expresión de la fe. Una investigación de las raíces de la heterodoxía», en L. Elders, *Hombre, Naturaleza y Cultura*, 151-170.

Ahora bien, lo que sucede al nivel de la vida moral cristiana, ocurre igualmente en el campo de la doctrina. San Juan Crisóstomo escribe que es propio de los herejes sustituir los dogmas de la fe por sus ideas personales[2]. Una manipulación, dilución o falsificación de la fe tuvo lugar ya al principio de la historia eclesiástica. Los Apóstoles advierten contra enseñanzas erróneas. En todas sus cartas, San Ignacio de Antioquía habla del peligro de los errores doctrinales[3]. Ahora bien, si uno considera las opiniones falsas y las herejías que han aparecido a lo largo de la historia, nota que en muchos casos han sido el efecto de teorías filosóficas. Era el caso, por ejemplo, del gnosticismo, del arrianismo, del monofisismo y del pelagianismo.

Se puede ilustrar lo dicho con unos ejemplos: el *gnosticismo* ha sido una ideología bastante difundida, que durante dos siglos constituyó un gran peligro para la Iglesia. Apareció de nuevo en la Edad Media (los cátaros) y en nuestro tiempo (la teosofía, el movimiento *New Age* y las religiones orientales que se difunden en el mundo occidental). Característico de esta ideología es: la exaltación de una cierta ciencia que se alcanza individualmente; la devaluación del mundo físico; una tendencia antisocial e individualista; el dualismo exacerbado que implica la oposición entre el mundo superior (Dios, el Uno) y el mundo material; la necesidad de una purificación. El alma humana naufragó y fue arrojada sobre la playa del mundo material aunque tenga en sí algo de la sustancia divina[4]. Gracias a una revelación y a la observación de un conjunto de virtudes y ritos, pasando por la reencarnación, el alma puede ascender hacia su verdadera patria. Hipólito de Roma observa que el gnóstico Valenciano encontró su inspiración en la mística pitagórica de los nombres y, hasta cierto punto, en las obras de Platón. Basílides, en cambio, tomó prestadas ciertas ideas

[2] *1 Cat. bapt.*, 24.

[3] Véase su *Carta a los Romanos*.

[4] Cfr. H. Cornélis y A. Léonard, *La gnose éternelle*, Paris 1959, p. 42 s. (Le schème gnostique).

de Aristóteles y Marción de Empédocles. Todos empeoraron lo que tomaron[5]. Se supone que por la influencia del filósofo Numenio (platonismo medio), que oponía la materia a Dios (oposición presente en Platón pero ensanchada por Numenio) y la de ciertas religiones orientales, estas ideas llegaron a contaminar la fe de numerosos cristianos[6].

Otra cuestión es si el *platonismo* es compatible con la doctrina de la fe. Orígenes y Agustín lo han pensado[7]. Insisten en el acuerdo entre Platón y la Biblia con respecto a la doctrina de la bondad del Creador y del mundo (oponiéndose en este punto a los gnósticos); ponen de relieve que las dos doctrinas nos encomiendan estar lejos de los deseos carnales y enseñan la compatibilidad de la providencia con nuestra voluntad libre. Sin embargo, una cierta identificación de la segunda hipóstasis del medio y neo-platonismo con el Verbo divino parece haber conducido a Orígenes a afirmar la subordinación del Hijo al Padre. Además, su presentación de la Encarnación ha sido afectada por la idea platónica según la cual hay una oposición entre la materia y el Primer Principio. Por eso, el alma de Cristo debía funcionar de mediador entre el Verbo y la carne[8]. Efectivamente, San Agustín relata que los platónicos se avergonzaban del versículo «el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 14), es decir, rehusaron la medicina que podía curarlos[9]. Domina en Orígenes la doctrina cristiana, pero hay peligrosas intrusiones de esquemas platónicos y gnósticos[10].

---

[5] *Refutatio*, I, introd.: *PG* 16, 3017.

[6] Véase H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, I, Paris 1978, p. 52.

[7] Véanse los capítulos 5-9 de *La Ciudad de Dios* VIII: «eos omnes caeteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur» (c. 9). Cfr. *Contra academicos* III 20, 43. Sin embargo, Agustín escribe también que los platonistas no saben nada de la fe cristiana y no lograron evitar el escollo de la soberbia.

[8] Cfr. Joseph Wilson Craig, *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, London 1985, 91 s.

[9] *De civitate Dei*, X 29. En su *Praeparatio evangelica*, I 2, Eusebio argumenta que en los diálogos de Platón varias doctrinas cristianas han sido anticipadas.

[10] Cfr. E. Von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964, 143.

El caso del arrianismo ilustra lo dicho: ciertos cristianos recurrieron al esquema medio y neo-platónico de la emanación de las hipóstasis para explicar la relación entre las personas divinas y la creación. Se puede considerar el arrianismo una tentativa de reducir los artículos de la fe cristiana a un esquema ontológico de índole platónica. A pesar de grandes valores positivos (lucha contra el ateísmo, afirmación de la providencia, espiritualidad del alma, la descripción de la vida moral como imitación de Dios), el platonismo sufría de serios defectos: tendencia al monismo; la divinización de los cuerpos celestes; el desprecio del mundo material. De este modo, en cuanto a su substancia, no ha sido aceptado jamás por la Iglesia; por eso, los autores protestantes que hablan de una helenización del cristianismo yerran. El *homoousion* constituye una barrera infranqueable entre el neoplatonismo y la doctrina de la fe[11]. Además, los importantes partidarios del arrianismo, Aecio y Eunomio, recurrieron a la dialéctica, como ésta fue enseñada en aquel tiempo en las escuelas. Sin hacer caso de la naturaleza de la doctrina cristiana, aplicaron en su interpretación unos estrechos conceptos para mostrar la imposibilidad de los dogmas. Un ejemplo: Aecio arguye: lo que es producido es diferente de lo que lo produce; por eso el Hijo de Dios no puede ser consustancial a su Padre[12]. Otro ejemplo: puesto que una privación es posterior al hábito, del cual es la privación, «ingénito» no puede ser un atributo del Primer Principio[13]. Epifanio observa con respecto a los arrianos que «su propósito es expresar la naturaleza divina con ayuda de silogismos aristotélicos y conceptos geométricos. Así llegaron a declarar que Cristo no puede nacer de Dios»[14].

---

[11] Cfr. H. Dörrie, en Heinrich Dörrie et al., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 37.

[12] Cfr. San Basilio, *De Spiritu Sancto*, 2, 4: *PG* 32, 73AB.

[13] Id., *Contra Eunomium*, 1.

[14] *Adversus haereses*: *PG* 42, 338C. Tertuliano había formulado la misma crítica respecto a los gnósticos, en el *De praescriptione haereticorum*, 7: «Miserable Aristóteles, tú enseñaste a los gnósticos la dialéctica que es la maestra de la

Endre von Ivanka observa que las herejías del monofisismo y del nestorianismo expresan la oposición diametral entre la escuela de Antioquía, por un lado, y la religiosidad o el modo de pensar egipcio y alejandrino, por otro lado. Se puede decir que el nestorianismo es una tentativa de expresar la fe con medios puramente naturales, según la frase de la *Ethica Nicomachea* 1177^{b}32: *anthropina phronein*, pensar y comportarse como un hombre. En este contexto, Aristóteles hace notar que por una vida según la virtud perfecta, los hombres llegan a ser dioses[15]. Se sabe que según los nestorianos Cristo, por sus virtudes, ha merecido devenir el Hijo de Dios.

Se encuentra también en el nestorianismo un paralelismo con el pensamiento estoico en cuanto atribuye una importancia dominante tanto al momento ético como a la conformidad de la voluntad de Cristo con el plan de Dios respecto al mundo[16]. Conviene finalmente notar que el medio ambiente antioqueno ha experimentado la influencia de los centros de enseñanza superior, donde dominaba el método aristotélico de interpretación racional.

La dependencia del monofisismo con respecto al neoplatonismo alejandrino es más evidente. Siguiendo la línea de lo que enseñaban los platónicos, algunos maestros cristianos consideraban que la humanidad de Cristo es aspirada dentro de la divinidad como una gota de agua en el mar[17]. Según Von Ivanka se trata de la doctrina platónica: el ser humano ha caído, ha perdido su estado superior. La relación espíritu-materia es concebida en un cuadro monista; el finito es una manifestación del infinito que debe volver al infinito para ser absorbido[18].

---

construcción y de la destrucción con su gran número de demostraciones. Trata de todo y, finalmente, de nada». Es obvio que estos autores describen abusos de los textos aristotélicos.

[15] *Eth. Nic.* 1145^{a}23: ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι᾽ ἀρετῆς ὑπερβολήν.

[16] Von Ivanka, *o.c.*, p. 88.

[17] Véase Teodoreto, *Eranistes*: *PG* 83, 153D.

[18] *O.c.*, p. 92.

La influencia del estoicismo ha sido determinante en Pelagio, que pensaba que el libre arbitrio del hombre, sin ayuda de la gracia, es capaz de llegar a la perfección moral. Las ideas de Sabelio, en su interpretación del misterio de la Trinidad, se apoyan sobre categorías estoicas.

No es sorprendente que algunos autores cristianos afirmen que los filósofos son los almacenistas de las herejías[19] y que las herejías son una reaparición de los sistemas de pensamiento pagano[20]. Como San Juan Crisóstomo pone de relieve, es típico de los herejes el corromper la fe por la introducción abusiva de concepciones erróneas procedentes de su ambiente cultural o de sus propias preferencias[21]. San Ireneo observa que los falsos doctores adaptan la Sagrada Escritura a teorías humanas[22]. Por su lado, San Hilario hace notar que, en el estudio de lo que Dios ha hecho, no debemos proceder según la manera de pensar de los hombres[23]. San Basilio escribe que la sabiduría del mundo llegó a ocupar la primera posición apartando la gloria de la cruz[24].

Algunos historiadores sostienen que todos los teólogos cristianos, sin importar que sean herejes u ortodoxos, dependen de ideas filosóficas no-cristianas y de los escritos de Cicerón, Platón, Plotino y otros. Es verdad que autores como Gregorio de Nisa, Ambrosio y Agustín utilizan los conceptos y las definiciones de los filósofos. No obstante, cuando se examina de cerca sus obras, se nota que en las cuestiones concernientes a la fe, esta pretendida «dependencia» se limita al uso de

---

[19] Tertuliano, *De anima* 23, 5: «Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum».

[20] Hipólito, *Ref. haer*.

[21] *1 Catech. bapt.*, 24.

[22] Véase *Adv. haer.*, I, 1; III, 5: los apósteles «non secundum praesentem opinionem colloquebantur eis sed secundum veritatis manifestationem».

[23] *De Trinitate*, III, 26.

[24] *Epist.* 90 (372). Crisóstomo dice que es típico de los herejes introducir sus propias ideas en los dogmas de la Iglesia, *1 Cat. bapt.* 24: τάς ἐξ οἰκείων λογισμῶν ζητήσεις ἐπεισφέρων τοῖς τῆς ἐκκλησίας δόγμασι.

términos, definiciones y divisiones. En cuanto al contenido de su doctrina, sus exposiciones dependen esencialmente de la enseñanza de la Biblia y de la tradición de la Iglesia[25]. Las tesis de los estoicos o de Platón son corregidas cuando no están de acuerdo con la fe.

El mensaje evangélico es de por sí independiente de cualquier filosofía. La doctrina de la fe y la vida cristiana son realidades sobrenaturales que tienen su propia identidad. Se ve que los Padres y los grandes doctores de la Iglesia se han dejado guiar únicamente por la Biblia y la tradición de la Iglesia en cuanto al contenido y el sentido de los artículos de la fe. Sucede, sin embargo, que ciertas ideas del ambiente cultural influyen en el desarrollo de la doctrina y la vida eclesial. Estas categorías o estructuras funcionan entonces como modelos extrínsecos que, gracias a una cierta analogía con la verdad revelada, ayudan a los cristianos a ser conscientes de la riqueza de la fe. Por ejemplo, pensando en el cuadro de la filosofía griega, judíos (los *Setenta*) y cristianos han entendido la revelación del nombre de Dios (*Éxodo* 3, 14) en un sentido ontológico: Dios es un océano infinito de ser[26]. Otro ejemplo: ciertas categorías (redención, rescate, nuevo hombre, epifanía, parusía...) del ambiente cultural eran idóneas para resaltar ciertos aspectos del mensaje cristiano.

A lo largo de la historia de la Iglesia ha habido interferencias de corrientes filosóficas en la manera en que algunos teólogos expresaron la doctrina cristiana. Estas interferencias han sido un factor de progreso en cuanto han conducido a la Iglesia a una reflexión sobre ciertos puntos y han llamado su atención sobre el contenido de su herencia espiritual. Así, las herejías

[25] Con respecto a los límites de la dependencia pretendida de ciertos Padres con respecto al estoicismo véase Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1990.

[26] Sobre la dilatación del sentido de términos bíblicos hebreos en su traducción griega, véase C. H. Dodds, *The Bible and the Greeks*, London 1954.

obligaron a los Padres a precisar más el sentido de los dogmas fundamentales de la cristología y la eclesiología[27]. Sin embargo, en otras ocasiones han movido a ciertos cristianos a deformar la fe y la doctrina moral. De hecho, ha habido disidentes y herejes durante toda la historia.

En su *Carta a los Filipenses*, Ignacio de Antioquía previene: «Huid de las opiniones malas»[28]. Repite la misma amonestación en todas sus cartas con excepción de la *Carta a los Romanos*. San Agustín dice: «Por toda la tierra hay herejes, unos aquí, otros en otra parte, no faltan jamás, pero ellos mismos no se conocen: una secta en África, otra herejía en el Oriente, otra en Egipto, otra en Mesopotamia»[29]. La respuesta católica es la práctica de la caridad y la defensa de la fe[30].

En la época medieval sobran los ejemplos de la intrusión de ideas ajenas y erróneas en la teología. Abelardo pretende encontrar en el *Timeo* de Platón la teoría que considera el Espíritu Santo como el alma del mundo[31]. Al componer a mediados del siglo XII su *Liber sententiarum*, la intención principal de Pedro Lombardo era exponer la fe y refutar los errores.

El propósito de Santo Tomás al escribir la *Suma contra los gentiles* era eliminar en cuanto pudiera los errores contrarios a la fe. Un número inverosímil de errores se cita en el campo filosófico y teológico que contradicen o amenazan la fe.

Se puede constatar una intrusión de categorías de pensamiento ajenas a la fe en Martín Lutero: sufría el reformador de

---

[27] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*.

[28] II, 1. Emplea la palabra κακοδιδασκαλίας.

[29] *Sermo* 46 (contra donatistas), 8, 18.

[30] *Sermo* 285, 6 (*PL* 38, 1296): «Petrus intrat caritate, tu exis animositate». Plotino dice que los malos reinan por causa de la cobardía de los que son gobernados (*Eneade* 3, 2, 8, 51: ἄρχουσι δὲ κακοὶ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ).

[31] *Theologia cristiana* I, 5: *PL* 178, 1156A. La *Disputatio altera adversus Abaelardum* de un autor contemporáneo ve a la base de esta afirmación ideas de Platón, Virgilio y Macrobio (*PL* 180, 321D).

un espantoso subjetivismo que le hizo rehusar todo lo que en la tradición de la Iglesia no era conforme con su estructura de pensar personal[32]. La actitud del Abbé de Saint-Cyran, uno de los padres del jansenismo, no era muy diferente. Éste escribió un día a San Vicente de Paul que: «las Sagradas Escrituras son más luminosas en mi intelecto que en sí mismas»[33].

En el siglo XIX, bajo palabras como «progreso», «liberalismo», «cultura moderna», se llevaba a cabo una propaganda intensa en el norte de Italia contra ciertos puntos de la doctrina tradicional de la Iglesia. Entonces Pío IX publicó el *Sílabo* (1864). La formulación del texto no era muy afortunada: el *Sílabo* no distinguía entre lo que había en los distintos países ni tampoco entre errores contra la fe y otros menos importantes. A cien años de distancia, sin embargo, se puede decir que la causa de varios de los males que sufren nuestras sociedades fue señalada por el papa.

Unos años más tarde, el cardenal John Henry Newman describió el mundo como impregnado de errores respecto a la religión. El espíritu del mundo infecta fácilmente hasta a las personas buenas. La gracia divina parece ejercer sólo un dominio parcial sobre muchos cristianos. Los errores se desarrollan y crecen a partir de comienzos exiguos para crearse un propio

---

[32] Cfr. J. Lortz, *La réforme de Luther*, I, Paris 1970; Paul Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien/Köln 1966. El cardenal Contarino que debía discutir con Lutero en Regensburg observa que muchos protestantes preferían sus propias ideas a la tradición, en particular respecto a la eucaristía (Pastor, V, 314). Para justificarse Lutero escribe en 1519: «Proinde volo liber esse et nullius seu Concilii seu Potestatis seu Universitatum seu Pontificis auctoritate captivus fieri, quin confidenter confitear quicquid verum *videro*, [...] sive hoc sit a catholico sive haeretico probatum sive reprobatum fuerit a quocumque concilio» (*WA*, 2, 402). Erasmo, en cambio, en sus últimos años, escribe que quiere obedecer a la Iglesia como al intérprete de las palabras de Cristo... Se sentía más seguro después de la decisión de una cuestión litigiosa por la Iglesia (K. Oerlich, *Der späte Erasmus*, Münster 1961, 144s.). Véase también H. A. Oberman (edit.), *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Leiden 1974.

[33] Louis Abelly, *La vie du Vénérable Serviteur de Dieu Vincent de Paul*, tome III, p. 203.

conjunto de ideas y un sistema[34]. Newman estaba convencido de que, en una época de racionalismo, la irreligiosidad y la falta de fe son inevitables: en el fondo hay muchas ideas y juicios que conducen a una deformación de la fe cristiana. Cita a modo de ejemplo frases como «no se puede saber nada del mundo invisible»; «la religión no es materia de conocimiento científico»; «hay oposición entre la razón y la revelación»[35]. Hay quienes se consideran a sí mismos como el criterio y la medida de todo. En su sermón *The Infidelity of the Future*, Newman esboza una imagen sombría de las dificultades que nos esperan en el futuro[36]. El primer concilio Vaticano fue convocado para denunciar teorías que hacían de la razón la única norma de la fe, excluyendo todo conocimiento llegado a nosotros de parte de Dios, o pretendiendo que la libertad con respecto a toda autoridad y regla es el bien supremo del hombre.

De hecho, pocos años después estalló la crisis del modernismo. Los modernistas eran del parecer de que la fe ya no armoniza con el mundo moderno. ¿Cómo podría permanecer la misma la verdad mientras que todo está cambiando? A. Loisy pensaba que la impulsión original del cristianismo permanece, pero que la forma y las fórmulas deben adaptarse[37]. El modernista inglés Tyrrell hace una distinción entre revelación y teología: la revelación se manifiesta en una experiencia interior que debe ser libre de cualquier contaminación por fórmulas. Así Tyrrell, de acuerdo con el empirismo de David Hume, priva a las proposiciones generales de su valor; éstas no son más que hipotéticas. En su encíclica *Pascendi* Pío X critica el modernismo con motivo de:

---

[34] «The Development of Religious Errors», en *The Contemporary Review*, 1885, 457-469.

[35] «A Form of Infidelity of the Day», en *The Idea of a University* (edición de 1902), 382.

[36] *Catholic Sermons of Cardinal Newman*, London 1957, 117-133.

[37] *L'Evangile et l'Eglise*, 149.

(a) su agnosticismo por el cual descartaba del hombre todo conocimiento de Dios;

(b) su inmanentismo según el cual la verdad se desarrolla y cambia según las personas y los tiempos y ya no hay nada de fijo;

(c) la tesis de que los dogmas de la Iglesia y la Biblia no son más que una expresión de experiencias religiosas individuales.

Según los modernistas, la revelación no es más que una cierta inspiración divina informe: la doctrina católica así como las estructuras de la Iglesia son determinaciones humanas que cambian en función de las personas y de las épocas de la historia.

El modernismo estaba de acuerdo con varias posiciones del protestantismo liberal que intentaba liberar la conciencia religiosa de cualquier autoridad exterior. Uno de los representantes más conocidos es Adolfo Harnack que se cree libre de todo prejuicio. No obstante esta convicción personal del historiador alemán, en sus estudios sobre la evolución de los dogmas proyecta sobre los evangelios y la iglesia de los primeros siglos la imagen de su individualismo luterano.

Un error de los más trágicos ha sido la intrusión de un nacionalismo exacerbado y extremo en la mentalidad europea, fomentando así los terribles conflictos que condujeron a las guerras mundiales. El mensaje cristiano de fraternidad, perdón y paz no logró suplantar el dominio que el resentimiento, la sospecha, la codicia, el ansia de dominación, el deseo de mostrar su superioridad, etc., ejercían sobre los espíritus.

El clima espiritual en los países occidentales está marcado por el oscurecimiento de la idea de Dios -consecuencia del subjetivismo y del materialismo-. La teoría de que la idea de Dios es una proyección de sentimientos y deseos ha ido difundiéndose, hasta el punto que sociólogos, influidos por el filósofo

neokantiano Cassirer, declaran que tanto la religión como el arte y el lenguaje en todos los casos un mundo creado por los hombres y que son contrapartidas del yo.

Simultáneamente, se ha difundido la convicción de que el hombre no es más que un animal en algo mejorado. La dimensión espiritual del hombre se niega. Por consiguiente, la moral no es más que un conjunto de reglas para ordenar la vida social; cada uno es autónomo para hacer lo que quiere con tal que no inflija daño a otros.

En vistas de lo que sucedió durante la historia de la Iglesia, hay que atender a la recurrencia de problemas análogos en nuestro siglo. Por lo demás, el Nuevo Testamento lo predijo[38]. El factor más importante en el desarrollo de errores es el espíritu de una época, es decir, el conjunto de opiniones, juicios de valor, objetivos y emociones prevalecientes en un período particular de la historia. En un ensayo, publicado hace unos 30 años[39], Karl Rahner habló de cripto-herejías que están difundiéndose. Es como si muchos cristianos se contaminasen por algún virus o por bacilos en su ambiente. Efectivamente, es muy difícil evitar abrazar actitudes, modos de pensar y opiniones del medio social. Desde luego, la influencia del ambiente puede ser positiva también. En este sentido hubo una preparación evangélica en el imperio romano. El desarrollo de los mercados, del comercio y de las ciudades en el siglo XII hizo posible la evolución de nuevas órdenes religiosas, el nacimiento de nuevos ideales y una nueva espiritualidad. El descubrimiento de las Américas dio lugar al desarrollo de una inmensa actividad misionera. La reforma protestante provocó la contrarreforma católica: así el Concilio tridentino clarificó las doctrinas en litigio. El personalismo que se difundió en la primera mitad de nuestro siglo ayudó a los cristianos a ser más conscientes del valor, de los derechos y deberes de la persona humana.

---

[38] *Hechos* 20, 29; *1 Tim.* 6, 20; *2 Tim.* 4, 1; *Tit.* 3, 10; *2 Pedro* 2, 1.

[39] «Was is Häresie?», en *Häresien der Zeit*.

Hace unos años un grupo de teólogos católicos y protestantes de los Estados Unidos publicó la así llamada «Declaración de Hartfort» (1975): en este documento enumeran trece prejuicios que hoy día determinan el modo de pensar del público. Cito algunas de estas afirmaciones: «El pensamiento moderno es superior a todas las formas de pensar del pasado; por eso es normativo para la fe cristiana»; «Afirmaciones religiosas como los dogmas son extrañas al pensamiento racional»; «Todas las religiones tienen igual valor»; «La realización de las propias posibilidades es el sentido de la redención»; «Instituciones y tradiciones son opresivas. Liberarse de ellas es la condición para una vida auténtica»; «El mundo debe redactar el orden del día de la Iglesia»; «La cuestión de lo que sucede después de la muerte es insignificante». Los autores del documento argumentan que gran parte de los juicios que determinan el pensamiento de la gente de hoy son parcial o totalmente erróneos[40].

Parece que uno de los rasgos más importantes del espíritu de nuestro tiempo sea el *subjetivismo.* El subjetivismo no es una filosofía particular, sino una actitud vital que es central en el existencialismo y el pensamiento ético contemporáneo. Se puede definir como la posición que atribuye más importancia a los sentimientos y las ideas personales que a las consideraciones objetivas y valores tradicionales. Opone la libertad individual a la autoridad, pone de relieve la experiencia personal en vez de atenerse a reglas generales. Considera al individuo como el centro de referencia, de manera que cada uno debe interpretar las cosas de tal modo que estén de acuerdo con sus propias ideas más bien que según lo que son.

El subjetivismo implica una ruptura entre el hombre y el mundo. En la época del Renacimiento muchos empezaron a considerarse como aislados de las comunidades naturales orgánicas a las que pertenecían. Este decaimiento del sentido de

[40] Cfr. Avery Dulles, «Häresien der Gegenwart», en *Stimmen der Zeit*, 1975, 507-515.

pertenencia a comunidades naturales había sido preparado por el nominalismo del siglo XIV[41]. El individualista representa al hombre como aislado de los demás: sospechoso y calculador busca la propia ventaja sin preocuparse de los demás[42]. Como escribe Alexis de Tocqueville en su *La démocratie en Amérique*, una democracia extrema y la exigencia de la igualdad total de todos llevan consigo el peligro de que los miembros de una sociedad vivan ciertamente los unos junto a los otros, pero no *vean* a sus conciudadanos, puesto que existen sólo para sí mismos; el gobierno sirve para hacer posible el cumplimiento de los deseos de cada uno.

El individualismo fue promovido por factores sociales y económicos que deshicieron las estructuras tradicionales; la sociedad política ya no fue considerada como una prolongación de la familia; el estado sirve únicamente para proteger a los individuos procurándoles un nivel superior de bienestar. Algunas corrientes filosóficas influyeron también en el desarrollo de una ideología subjetiva. Fichte y Feuerbach subrayaron el valor del individuo. Según el idealismo, el pensamiento humano es el origen y el lugar donde el ser es posible. El existencialista Jean-Paul Sartre, por su parte, considera que cada uno debe decidir con espontaneidad y libertad total no sólo lo que haga sino también lo que las cosas signifiquen para él[43].

Este individualismo está presente en gran parte del arte moderno. En el pasado, los novelistas y los artistas representaban la realidad, aunque fuera desde un punto de vista personal, pero hoy en día en muchas obras de arte la realidad deja paso a las expresiones de la subjetividad del artista. Así, el arte viene a ser una aventura de la libertad individual. Para graduar la desafección de las personas con respecto a la sociedad basta

---

[41] Cfr. A. Rauscher, «Individualismus», en *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, 290; Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford 1978.

[42] Cfr. E. Mounier, *Oeuvres complètes*, tom. 3, p. 452.

[43] Véase su *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1966.

considerar la degradación de la familia: la creciente dificultad que experimentan los cónyuges para permanecer unidos parece ser causada por la insistencia en la propia individualidad y la prioridad adjudicada a los sentimientos, deseos, necesidades y emociones personales. La descomposición de la familia revela hasta qué punto muchos se alejan de las sociedades naturales en que el hombre debe vivir y de una orientación hacia el bien común.

Muchos cristianos de Occidente están expuestos a la influencia de este individualismo. Les resulta difícil encontrar un hogar en la Iglesia en su forma tradicional. Ya no son sensibles a las enseñanzas y exhortaciones de parte de los obispos o del clero. Prefieren hacerse ellos mismos su código de conducta privado: el parecer propio, el desarrollo personal, la libertad, la propia salud y los deseos personales son decisivos. El revés de esta actitud son la soledad, la desilusión con la propia vida y la disminución de la fe. En vez de vivir con el Huésped divino viven consigo mismos.

Con respecto a la doctrina de la fe, cada uno tiene sus ideas. En vez de perseverar en la doctrina recibida, muchos no se consideran ligados por los dogmas y quieren conservar cierta flexibilidad propia. Sin embargo, la vida cristiana es esencialmente la comunión con Dios y con los otros: el propio «yo» debe dilatarse para abarcar también a nuestros hermanos. Muchos en el mundo occidental sufren de este tipo de subjetivismo que es la raíz de donde procede la mayor parte de los problemas.

Hay otros modos de pensar bastante difundidos, a saber, el perspectivismo y el historicismo. El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty propagó la teoría según la cual conocemos la realidad en función de la condición de nuestro cuerpo, nuestras experiencias pasadas, necesidades y sentimientos. No es posible conocer el mundo objetivamente. Lo que se sabe del mundo son perspectivas que dependen del observador. Así se

substituye la realidad por una serie de perspectivas o fenómenos[44]. Hasta el conocimiento científico debería ceder el paso a una dialéctica entre el sujeto humano y el mundo. Como veremos más adelante este perspectivismo parece haber influido en el teólogo flamenco Eduardo Schillebeeckx.

El siglo XVIII ha sido llamado el siglo de la ideología del progreso. Los filósofos pensaban que había un progreso continuo hacia un mundo mejor. En su filosofía, Hegel concuerda con esta ideología del progreso. Más bien que una serie de proposiciones, la verdad es la manifestación de la realidad en un cierto momento del tiempo[45]. La verdad es producida por el hombre que cada vez se eleva más alto[46]. No hay proposiciones verdaderas para siempre[47].

El historicismo expresa esta opinión en términos muy sencillos. Guillermo Dilthey argumenta que el pensamiento humano depende del período histórico en que vive. No puede aventurarse fuera de ello, como tampoco uno puede dejar atrás su propia piel[48]. Se concluye que las ciencias, la filosofía y la teología son determinadas por el clima espiritual de la época histórica en la que se desarrollan.

El perspectivismo y el historicismo ejercitaron una influencia considerable sobre la teología de los últimos 40 años. Eduardo Schillebeeckx ha sido uno de sus portavoces. Aunque conceda que ciertas categorías básicas del pensamiento humano permanecen iguales, asevera que gran parte de nuestros conceptos y opiniones vienen determinados por las corrientes típicas del tiempo en que uno vive. Según el profesor de Nimega el mensaje de Jesús ha sido expresado con conceptos

---

[44] *La phénoménologie de la perception*, p. 270.

[45] Cfr. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Einleitung, A 3.

[46] Cfr. Hegel, *Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems*.

[47] Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, (1959), p. 37.

[48] *Die geistige Welt*, I, 11. Véase también J. Ortega y Gasset, «El tema de nuestro tiempo», en *Historia como sistema*.

propios del ambiente religioso y cultural de aquel entonces. Las fórmulas que emplearon otras generaciones de cristianos ya no son válidas para nosotros. Debemos más bien formular este mensaje en categorías pertenecientes a nuestra época.

Unos ejemplos pueden aclarar lo que Schillebeeckx quiere decir.Lo que es esencial en Jesús y su misión es que era el profeta escatológico, es decir, nos lleva el último mensaje de Dios que quiere salvar a los hombres. Ahora bien, sus discípulos utilizaron conceptos de su ambiente cultural para expresar este mensaje. Así, unos llamaron a Jesús la Sabiduría personificada de Dios, otros el Hombre Divino (*theios anèr*); otros, en cambio, utilizaron la palabra *Logos.* Los Evangelios han sido escritos con la ayuda de conceptos propios de diversos grupos de cristianos[49]. Por ejemplo, la respuesta «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» es típica del modo de pensar de los cristianos en Palestina. Para ellos no había más remedio que someterse a los romanos tan poderosos y pagar los impuestos. Ellos han matizado la respuesta de Jesús por la experiencia de la vida allí. Los cristianos del siglo XX no quedan obligados por estas palabras; hace falta formular de nuevo la respuesta de Jesús con nuestras categorías[50].

En las obras de Schillebeeckx se encuentran muchos otros ejemplos. El teólogo flamenco aplica su teoría a la resurrección de Jesús: el núcleo de la resurrección es la experiencia espiritual de los apóstoles del perdón, otorgado por Dios, de su infidelidad durante la pasión de Jesús; debían continuar con su predicación. Para expresar su certeza interior de que la obra de Jesús continuaría, los apóstoles se servían de categorías del medio ambiente judío. Así llegaron a hablar de la resurrección corporal de Jesús, pero esta manera de hablar no es histórica.

---

[49] Es la tesis del libro *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974.
[50] Cfr. *Gerechtigheid en liefde, genade en vrede*, Bloemendaal 1977.

Lo mismo se puede decir a propósito de la enseñanza neotestamentaria concerniente a la indisolubilidad del matrimonio. El matrimonio es un hecho social que toma formas diferentes según los niveles de la cultura ambiente. En nuestra cultura el matrimonio es un *partnership* (camaradería) en amor. Cuando ya no hay amor, no hay matrimonio y la regla de la indisolubilidad no se aplica.

El profesor Schillebeeckx establece una relación entre su teoría y la historia de la doctrina cristiana. Con el correr de los años, esta doctrina ha sido formulada en conceptos propios de siglos determinados. Hoy en día estos conceptos han perdido su valor y deben ser suplantados por nuevas categorías. Esto vale con respecto a los dogmas cristológicos, la doctrina de la redención, la virginidad de María, la Eucaristía, la estructura de la Iglesia y el sacerdocio. Repetidas veces Schillebeeckx habla de una articulación greco-romana de la fe que para nosotros ya no es obligatoria[51]. Para él la Iglesia es un movimiento más bien que una institución. Quiere decir que la estructura que la Iglesia se dio en el curso del tiempo no es necesaria, sino reemplazable. Lo mismo vale respecto al ministerio que en la sucesión de los siglos adoptó formas distintas. Es absurdo considerar a una de éstas como obligatoria para siempre. Lo único que es necesario en este campo es que haya un ministerio, pero todas las formas particulares del ministerio son contingentes. Por consiguiente, el ministerio no debería ser una manzana de discordia entre católicos y protestantes.

Los ejemplos anteriores muestran las consecuencias de la intrusión del perspectivismo y del historicismo en teología: los dogmas de la fe, se dice, constan de un núcleo y de un ropaje de conceptos. Dios ha revelado el núcleo, es decir una experiencia profunda de salvación, pero ya no el vestido conceptual de semejantes experiencias. Este último puede variar a lo largo de los siglos, mientras que queda una cierta experiencia. Así, la

[51] *Tussentijds verhaal*, Bloemendaal 1980.

historia de la doctrina de la fe llega a ser una re-mitologización y una des-mitologización continua[52]. Lo que importa es la experiencia personal con la cual uno acepta a Jesús en su vida; las palabras con las que la expresa no tienen importancia[53].

La opinión filosófica en la base de esta teoría sostiene que los conceptos que integran una proposición no tienen importancia; la tendencia hacia una verdad, en cambio, es el dato principal[54]. Parece que esta teoría fuese tributaria del intuicionismo de Enrique Bergson. Los conceptos no son más que vías de acceso a la realidad o son una aproximación inadecuada. Esta posición depende de la epistemología suareciana: nuestros conceptos no son el contenido inteligible de las cosas sino que son imágenes, aisladas de lo que representan. En la epistemología de Santo Tomás, en cambio, las cosas (en cuanto a su contenido cognoscible) llegan al sujeto. Puesto que las esencias de las cosas no cambian, es posible un conocimiento válido para siempre. Por eso la Iglesia dice que los dogmas conservan el mismo sentido a través de los siglos[55].

Más extrema todavía es la teoría según la cual los términos de una proposición cambian de sentido en el curso del tiempo y son entendidos diferentemente, y que, por eso, se puede decir que proposiciones son simultáneamente verdaderas y falsas[56].

---

[52] Véase E. Schillebeeckx en (colect.) *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Paris 1969, 106 ss.

[53] Desde luego, en esta visión la revelación divina no es la comunicación de un mensaje, sino una experiencia en el corazón del creyente que, por su parte, da una forma a su experiencia, sirviéndose de los conceptos que su ambiente cultural pone a su disposición. En consecuencia, estos conceptos co-constituyen la revelación.

[54] Esta teoría, sostenida por H. Bouillard, s.j., fue combatida por M. Labourdette y M.-J. Nicolas en «L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique», en *Revue thomiste*, 1947, 417- 466.

[55] «Los dogmas conservan el mismo sentido» (Vaticano I, DS 3020; 3043). Pío XII intervino en este sentido en la controversia en *Humani generis.* Cfr. igualmente la encíclica *Mysterium fidei* (*AAS* 1965, 758) y la *Declaración Mysterium Ecclesiae*, *AAS* 1973, 396 s.

[56] Es la posición de H. Küng en su *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970, p. 128 s.

La escuela analítica ha influido considerablemente sobre la teología protestante y, más tarde, sobre algunos autores católicos. Una afirmación central de la filosofía analítica es que nuestras proposiciones deben tener un sentido que pueda ser verificado por la observación a nivel de conocimiento sensitivo. La mayor parte, empero, de las afirmaciones doctrinales de la fe cristiana no pueden ser verificadas. Se concluye que estas afirmaciones se hallan fuera del discurso científico y del campo de la razón. En la hipótesis más favorable se puede comparar el leguaje religioso a la creación artística; gracias a él los cristianos tienen una vida moral especial. Sin embargo, no sabemos hasta qué punto tiene una relación con la realidad. El lenguaje religioso, lo mismo que el concepto de Dios, es una creación humana.

El neo-positivismo está relacionado con la escuela analítica. Simplificando las cosas, se diría que los neo-positivistas están hasta tal punto impresionados por la ciencia moderna que tienden a someter todo conocimiento filosófico y teológico al saber científico. Según una tesis central del positivismo, cualquier cosa que suceda en el mundo es debida a causas homogéneas con el mundo material. No es científico recurrir a Dios como causa suprema. El hombre pertenece exclusivamente al mundo material y es el producto de una lenta evolución. Sólo la ciencia puede dar una respuesta a cuestiones sobre el hombre y su destino. Lo que hay eventualmente fuera del mundo de las ciencias no tiene importancia. El *homo positivus*, es decir, el hombre marcado por el positivismo, considera el mundo desde una perspectiva horizontal, y a veces pierde su capacidad de una comprensión más profunda. Las ciencias construyen sistemas para comprender los fenómenos y tomar posesión de la naturaleza, prometiendo progreso y riqueza creciente. Pero no conducen a un conocimiento de lo esencial.

Otro sistema que en nuestro siglo ha influido enormemente en los espíritus es el marxismo. Reproduciendo ideas de He-

gel, Marx enseña que la condición social del hombre determina su pensamiento y su ser. Por eso, una verdadera educación del hombre no es posible sin cambiar antes las condiciones sociales. Se sabe que, para Marx, la religión es el gemido del hombre oprimido que proyecta sus deseos en una imagen de Dios y sueña con otro mundo. Pero Dios no existe; el hombre no depende de Dios sino que debe construirse a sí mismo. Leídos en el cuadro de la teoría marxista, los Evangelios son la relación de la lucha de clases en Palestina. Así, la dimensión espiritual de la vida de Jesús desaparece. Ya que el hombre depende tanto de su ambiente, hay que cambiar el ambiente antes de poder hablar de la religión. Para llevar a cabo este cambio, hace falta una revolución y a veces el terrorismo. Esta manera de pensar ha influido en los partidarios de la así llamada teología de la liberación.

En relación con el marxismo hay que mencionar la teoría según la cual el hombre, por estar determinado por su ambiente social, ya no es responsable de sus errores y pecados. Los culpables son la sociedad y «los otros». Jean-Jacques Rousseau ha sido el primero en sostener la teoría del origen social de los pecados[57]. La filosofía alemana elaboró la teoría de la culpa ontológica: el pecado, si es reconocido del todo, no tiene importancia: importante, al contrario, es la alienación ontológica. Nietzsche acogió esta manera de pensar e influyó sobre Freud, que elaboró su propia teoría del origen del sentido de culpa (parricidio; la escisión del yo en el super-yo y el yo). La tesis de Heidegger es la siguiente: el hombre ya no sabe cuál es su verdadero sitio (*Unheimlichkeit*). Ha sido proyectado en el mundo; debe volver al Ser. Su finitud es la causa de su culpabilidad[58]. Cuando el hombre reconoce su culpa ontológica, llega a ser libre. En semejante visión la culpa moral es reemplazada

[57] Véase *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau*, Chantilly 1978.

[58] *Sein und Zeit*, 278; 285: «Das Dasein ist als solches schuldig».

por un presupuesto defecto ontológico. Lo que se ha llamado «la buena conciencia» es rechazado por Heidegger porque los que insisten en ella no ven la condición miserable del hombre.

Otro aspecto de la pérdida del sentido de pecado es que los católicos son generalmente muy optimistas en cuanto a la probabilidad de su entrada en el cielo. Si el infierno existe, no hay ningún condenado. El Dios trascendente de la Biblia llegó a ser un compañero de los hombres que comprende perfectamente la debilidad humana y perdona todo. Muchos viven en una dimensión horizontal: la preocupación acerca de este mundo es lo que importa. Dios está apenas presente en su vida; la oración común en nuestras iglesias está transformándose en un diálogo entre los participantes. Lo sagrado se oscurece: el misterio del Dios Trino y de la gloria y majestad divina debe contentarse de un modesto rincón en la conciencia de los católicos.

Lo que según Heidegger se sitúa en la profundidad de la existencia humana es transferido por otros a la sociedad. En el mundo occidental, una actitud bastante difundida critica a la sociedad y a las estructuras existentes. Muy rara vez los que piensan así consideran que también ellos mismos son responsables. Se puede ilustrar lo dicho con un ejemplo. Después de la muerte del ex-presidente François Mitterrand, el periódico *Le Monde* dedicó unas páginas a su régimen. Con respecto a los numerosos escándalos en los que sus amigos más íntimos fueron implicados el periódico hacía notar que Mitterrand parecía invocar la imperfección humana como una absolución y descartaba la moral, siendo una traba de la libertad. Con Mitterrand el «amoralismo» llegó a ser una estética personal[59].

Es una tesis del existencialismo ateo que Dios y el hombre se excluyen mutuamente. Si Dios existe como el ser infinito, ya no hay nada que hacer para el hombre, porque todo ya existe

[59] *Le monde*, del 11 mayo de 1995, XIII.

en Dios; el hombre no es libre[60]. El hombre es autónomo y debe decidir él mismo cómo quiere vivir. La moral cristiana no debe estar basada en la voluntad de Dios sino en la autonomía del hombre. Obligaciones impuestas de arriba son estructuras opresivas, contrarias a la libertad.

La cuestión de la autonomía y de la heteronomía en la vida moral es importante. En conexión con ella existe el problema de la conciencia. Se dice, por ejemplo, que hay que seguir la propia conciencia. Frecuentemente se entiende por conciencia a una evaluación personal dependiente de los deseos individuales más que de criterios objetivos. Ideas modernas ejercen su influencia sobre todo en el campo de la vida moral. Ciertos moralistas quieren revolucionar la doctrina tradicional de los actos intrínsecamente malos: la consideración del efecto de un acto (un tipo de utilitarismo) debería suplantar la doctrina tradicional. A veces se habla de la comparación de bienes («Güterabwägung»). De todos modos está desapareciendo de las conciencias la convicción de que ciertos actos no son nunca lícitos.

Han quedado mencionados entonces algunos casos que muestran hasta qué punto los cristianos están expuestos a la influencia de las ideas y corrientes filosóficas de su ambiente. Aunque ha sido así desde los primeros tiempos, hoy en día esta influencia está más extendida que antes: autores y teólogos que se dicen católicos difunden opiniones en contraste con la doctrina de la Iglesia, creando así una gran confusión; además, por causa de la prepotencia de los medios de comunicación, sustancialmente descristianizados, los católicos están expuestos a ideas frecuentemente incompatibles con la doctrina cristiana. Sin embargo, si llevan una vida de oración y se dejan guiar por la Palabra de Dios y la enseñanza de la Iglesia, podrán evitar muchas de las desviaciones señaladas. Desde luego, conviene prevenirlos contra los peligros. A este fin, un análisis filosófi-

[60] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 193.

co de las ideologías en circulación será muy útil. Santo Tomás consideró su misión refutar las corrientes filosóficas en conflicto con la doctrina de la fe. El filósofo cristiano de hoy debería seguir su ejemplo.

1

El tema de esta conferencia es importante para conocer mejor la concepción que tenía Santo Tomás de la teología, pero sirve también para refutar la opinión según la cual solamente ahora se habría descubierto a los Padres, y, gracias a ellos, tendríamos una teología más viva que la escolástica árida y formalista que habría prevalecido durante los últimos siglos.

Mediante la expresión «Padres de la Iglesia» nos referimos a aquellos portavoces de la tradición cristiana que se distinguieron por sus enseñanzas y su santidad y que fueron reconocidos como representantes de la primitiva y fundamental tradición de la Iglesia. Hoy en día prevalece la tendencia, por lo menos en la Iglesia Católica, de llamar a 16 autores eclesiásticos de la primera época «Padres de la Iglesia», 8 pertenecientes a Oriente, 8 al Occidente latino, finalizando el período patrístico con Isidoro de Sevilla en Occidente y con Juan Damasceno en Oriente[2]. Sin embargo, Tomás de Aquino y otros teólogos medievales no usaban esta tajante delimitación cronológica del período de los Padres.

---

[1] «Santo Tomás y los Padres de la Iglesia», en *Doctor communis*, XLVIII (1995), 55-80. Traducción española por la profesora Maria Lukac de Stier.

[2] Autores como Orígenes y Tertuliano, que no satisfacen cada una de las tres condiciones, son llamados escritores eclesiásticos.

Varios historiadores han señalado la más íntima conexión entre las enseñanzas de los Padres y la teología medieval[3]. Esto vale para teólogos de la envergadura de San Anselmo, Hugo de San Víctor, San Alberto Magno, San Buenaventura y, en particular, para Tomás de Aquino. Para entender más profundamente el pensamiento del Aquinate así como el método usado por él en los estudios teológicos, es preciso conocer las relaciones entre su teología y los escritos de los Padres. Un punto de especial interés lo constituye el modo en el cual Tomás intenta establecer un puente entre las enseñanzas de índole pastoral de los Padres y la teología rigurosamente científica de los escolásticos de su tiempo. El estudio de la actitud del Aquinate con respecto a los Padres fue iniciado a principios de este siglo con una serie de artículos de A. Gardeil[4] y por el importante libro *Geschichte der scholastischen Methode* de Martin Grabmann, aunque años antes el teólogo M. Scheeben atrajo la atención sobre este tema. Otras publicaciones al respecto serán mencionadas en las siguientes páginas.

Mientras durante todo este período los teólogos en occidente conocían la mayor parte de las obras de los Padres latinos como Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Hilario y Jerónimo, no se puede decir lo mismo respecto a los escritos de los Padres griegos. En su Liber Sententiarum Pedro Lombardo cita a Agustín unas 1000 veces, a Ambrosio y a Hilario 90 y 85 veces respectivamente, a Gregorio 55 y a Jerónimo 50 veces, pero solamente hay 27 referencias a Juan Damasceno y 17 a

[3] Cfr. A. Von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III[3] , Freiburg 1897. Véase también M. Scheeben, *Handbuch der Dogmatik*, I, 428-430.

[4] *Revue thomiste* 11 (1903) 197-215; 428-457; 12 (1904) 207-211; 486-493; 583-592; 13 (1905) 194-197. Algunos estudios de Von Hertling y J. De Ghellink también son útiles.

Crisóstomo. El conocimiento de los Padres griegos varía según los diferentes autores latinos; en su De divisione naturae Scoto Eriúgena se refiere a varios Padres griegos, Pascasio Radberto y Ratramno muestran un conocimiento bastante amplio de ellos, como lo hace también Gilberto de La Porrée.

Aunque un teólogo como Anselmo de Canterbury cita muy rara vez a un Padre, ha desarrollado su pensamiento en continuidad con san Agustín. Lanfranc de Bec defiende a los Padres de falsas representaciones de sus doctrinas.

Paralelamente a la innovación de los estudios filosóficos ocurrida con el ingreso del *Corpus aristotelicum* en el Occidente Latino en el siglo XII, el pensamiento teológico griego también empezó a ejercer una influencia considerable sobre los teólogos latinos[5]; señalamos la idea de la organización jerárquica del mundo y el concepto de la divinización de la naturaleza en Cristo, que hallaron buena acogida. Las varias colecciones de *Sentencias,* compuestas en el siglo XII, intentaron reunir las mejores reflexiones de los Padres. Durante este período traductores italianos hicieron accesibles obras de la patrística griega al Occidente latino.

Tomás no usa la expresión *patres Ecclesiae.* En la *Summa theologiae* I 1, 8 ad 2, utiliza *doctores Ecclesiae* para significar a los Padres y tal vez a otros grandes teólogos. La expresión *sancti Patres*, que aparece 39 veces, se refiere a los Patriarcas del Antiguo Testamento o, a veces, a los anacoretas de los desiertos de Egipto y de Siria, así como a los obispos participantes

[5] Cfr. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*[2], Paris 1966, pp. 290 ss.

de los concilios ecuménicos[6]. Las palabras *sancti doctores*, por otra parte, que aparecen 50 veces, se acercan mucho al sentido de nuestro término «Padre de la Iglesia», excepto que santo Tomás no se limita con esos *doctores* a los primeros seis siglos. Cuando en el contexto de un pasaje uno de los Padres ha sido mencionado por su nombre, Tomás usa *alii doctores* para denotar a otros[7].

En la misma primera cuestión de la *Summa theologiae* I, art. 8, ad 2, Tomás elabora su noción de autoridad y del papel de los Padres en la sagrada teología. Nota primero que es especialmente propio de la sagrada teología dar argumentos de autoridad, en la medida en que ha recibido sus principios por la revelación divina. La teología usa también la razón humana, aunque no para demostrar la fe, sino para manifestar otras cosas que esta doctrina expone. Esto explica por qué la sagrada doctrina usa estos argumentos como extrínsecos y probables, mientras que usa, como propia de ella, la autoridad de las Escrituras canónicas como una demostración necesaria y la autoridad de los doctores de la Iglesia como algo que le es propio, pero que no es más que probable: «Pues nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los apóstoles y profetas quienes escribieron los libros canónicos, y no en revelaciones (si las hay) hechas a otros doctores».

Según el tenor de este texto los argumentos de los filósofos, aun siendo verdaderos, son extraños a la teología, en la medida en que la teología procede a partir de la revelación. Sin embargo, como una fuente de la ciencia teológica, los escritos de los Padres no deben ser ubicados entre las obras de los fi-

[6] II 2, 3; *De potentia* 9, 4 ad 13. En el opúsculo *In symbolum apostolorum*, 2, Tomás escribe: «apostoli et sancti patres posuerunt inter articulos fidei […]».

[7] I 35, 5 ad 1; III 27, 4 ad 2: «Origenes et quidam alii doctores».

lósofos y de la Sagrada Biblia: según Tomás, los Padres están alineados en prolongación de la Biblia: ésta y los comentarios de los Padres han sido escritos bajo la influencia inspiradora del mismo Espíritu[8]. No obstante, los escritos de los Padres no poseen una autoridad absoluta; son una fuente de doctrina en la medida en que presenten lo que está contenido en la Biblia y sus enseñanzas hayan sido recibidas por la Iglesia[9]. Los Padres son testigos de la fe de la Iglesia y exponen lo que está contenido en la Sagrada Escritura. Hay una continuidad de pensamiento entre ellos, que representan la autoridad de los Apóstoles, y la Biblia[10]. Los Padres explican la Biblia; para hacerlo pueden utilizar ideas filosóficas. Sus argumentos se desarrollan en el nivel de la ciencia teológica, pero no poseen autoridad absoluta.

Mientras Agustín no siempre atribuía una autoridad especial a algunos de los Padres como intérpretes de la Biblia[11], el Aquinate es más positivo. Para entender el sentido profundo de la *Sacra Pagina* necesitamos las explicaciones propuestas por los santos, aun cuando sucede que no todo lo que escriben tenga gran valor y que incluso algunas afirmaciones son erróneas, al expresar algo que no pertenece a la fe[12]: «En aquellas cosas que no pertenecen a la fe, es lícito tener una opinión distinta». Por ejemplo, Jerónimo, Hilario y Gregorio Nacianceno sostienen que los ángeles fueron creados antes que el mundo material. En cambio Agustín sostiene que todas las cosas han

---

[8] *Quodlib.* XII, art. 26 (q. 17, art. unic.): «Dicendum quod ab eodem Spiritu Scripturae sunt expositae et editae».

[9] La Iglesia es el medio en y por el cual los fieles creen. Cfr. II-II 5, 3.

[10] Véase J. G. Geenen, «Le fonti patristiche come "autorità" nella teologia di S. Tommaso», en *Sacra doctrina* 77, 7-67, p. 18.

[11] *Epist.* 82, I, 3 a Jerónimo: «Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate et doctrina praepolleant, non ideo verum putem quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt» (*PL* 33, 296). Cfr. *Epist.* 148.

[12] *Quodlib.* XII, art. 26, ad 1.

sido creadas simultáneamente[13]. Santo Tomás añade que uno no debe rechazar sin más la opinión de Gregorio Nacianceno que goza de una autoridad tan grande que nadie le ha desacreditado jamás[14]. Así como lo hizo con respecto a los escritos de los filósofos, Tomás intentó recoger cualquier reflexión útil que podiera extraer de los escritos de los Padres.

Afirma que un teólogo debe aplicar su espíritu con cuidado, asiduidad y reverencia a los textos de los grandes doctores del pasado, sin negar o despreciar lo que ellos dicen[15]. El proemio al opúsculo *Contra errores Graecorum* expresa su posición con gran precisión: en tanto ciertas proposiciones en las obras de los Padres parecen dudosas, ellas pueden convertirse en ocasión de error, disputa y menosprecio; por eso, Tomás intentará primeramente explicar lo que es dudoso en estos textos y mostrar luego cómo podemos tenerlos en cuenta como el punto de partida para enseñar y defender la fe católica.

En este opúsculo, así como en otras obras, santo Tomás explica por qué ciertos textos en los escritos de los Padres nos parecen dudosos. La razón es que sus opiniones están a veces influenciadas por teorías filosóficas erróneas, así como por ciertos principios platónicos[16]. Pero más importante es el hecho de que solamente después de la aparición de las herejías, los Padres se vieron obligados a expresarse con la mayor de las cautelas. Por ejemplo, antes del surgimiento del arrianismo ellos no hablaban tan explícitamente acerca de la unidad de la esencia divina como lo hicieron otros doctores posteriormente. Esto incluso le sucedió al más eminente entre los doctores, san Agustín, quien, después de que el pelagianismo se había difundido, tuvo que expresarse más cuidadosamente con respecto a la libertad de la voluntad humana que como antes lo había he-

[13] *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

[14] I 61, 3.

[15] II-II 49, 3 ad 2.

[16] Cfr. *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2.

cho en sus libros contra los maniqueos, en los cuales defendía la voluntad libre del hombre[17]. Efectivamente, sucedió que en su combate contra las herejías los Padres pasaban al extremo opuesto[18].

Un buen ejemplo del modo reverente con el que Tomás corregía ciertas posiciones de los Padres es una observación sobre la frase de Crisóstomo de que la Virgen era ambiciosa, deseando atraer la atención de los demás invitados. Con estas palabras, dice Tomás, Crisóstomo se excedió en la medida conveniente («in verbis illis excessit»). Pero añade que se puede dar un sentido aceptable a estas palabras[19]. Del mismo modo debe ser interpretada la frase del Damasceno, de que en Dios el Espíritu Santo no procede del Hijo[20] o que la naturaleza divina se hizo carne humana[21]. Respecto a la posición de Orígenes sobre la subordinación del Hijo, Tomás se expresa con más fuerza. Sucede también, escribe, que un Padre propone una opinión sin darse cuenta de que ya ha sido rechazada por un concilio general[22]. Por otro lado, cuando los Padres exponen diferentes puntos de vista sobre cuestiones que no pertenecen a la doctrina revelada, conviene respetar su libertad y explicar con la debida consideración lo que dicen[23]. La diversidad de opiniones puede ser de gran ayuda. Para explicar *1 Timot.* 2, 4 («Dios quiere que todos se salven») Tomás cita los comentarios más importantes de los Padres, así como lo hace con respecto

[17] *Contra errores Graecorum*, nn. 1-29.

[18] *In Evangelium Ioannis*, c. 1, l. 7, n. 174: «Nam Antiqui doctores et sancti emergentes errores circa fidem ita persequebantur ut interdum viderentur in errores labi contrarios».

[19] II 27, 4 ad 3: podría ser que Crisóstomo exprese lo que la gente en general piensa.

[20] I 36, 2 ad 3.

[21] *De fide orthodoxa* III, c. 6.

[22] III 2, 6.

[23] II-II 1, 2.

a otras cuestiones difíciles. La búsqueda de la verdad es una tarea común que requiere la colaboración de muchos.

Según Tomás ni siquiera el consenso entre numerosos Padres crea una certeza absoluta. Solamente la doctrina de la Iglesia es el criterio absoluto para evaluar la verdad de lo que escriben. Es la Iglesia la que otorga un valor definitivo a sus doctrinas, como, por ejemplo, lo hizo el concilio de Calcedonia en relación a la doctrina de la carta 28 del Papa León[24] o como el resumen sobre la fe de Atanasio *(Quicumque)* fue recibido por la autoridad del Papa y considerado una norma de la fe[25].

Al final de esta sección conviene notar que la manera en la cual los teólogos contemporáneos usan las obras de los Padres no es necesariamente la misma como la de Tomás, quien escuchaba en sus textos un mensaje de parte de Dios, lo meditaba y buscaba su sentido, aunque éste fuera a primera vista extraño o incomprehensible. Hoy en día estamos inclinados a considerar estos textos en una perspectiva histórica y evaluarlos con un método comparativo: Tertuliano tiene una importancia igual que la de Atanasio, Clemente de Alejandría que Ambrosio. Sin embargo, me parece que, desde un punto de vista teológico, el método de Tomás es superior a nuestro acercamiento histórico.

En su atribución de ciertas obras a uno u otro de los Padres, el Aquinate sigue la convicción dominante en su tiempo que en algunos casos era errónea. El *De fide ad Petrum* de Fulgencio es atribuido a Agustín, el símbolo *Quicumque* a Atanasio, el *De natura hominis* de Nemesio a Gregorio de Nissa y

[24] *Q.d. de potentia*, 10, 4 ad 13.

[25] II-II 1, 10, ad 3.

un comentario inconcluso sobre el *Evangelio según Mateo* a Crisóstomo. A pesar de éstos y otros errores, Tomás consideró la cuestión de la autenticidad de los escritos como muy importante. El *De spiritu et anima* no es de Agustín, escribe; por eso no tiene autoridad[26].

¿Obtuvo santo Tomás la mayor parte de sus datos y citas directamente de las obras de los Padres, o más bien de colecciones ya existentes de citas de circulación habitual? Hasta que la edición leonina de todas las obras del Aquinate esté terminada, la cuestión quedará abierta. Desde luego, la respuesta puede variar de una obra a otra. Por ejemplo, las cuestiones disputadas presentan discusiones académicas en las cuales las referencias a los Padres pueden haber sido propuestas por los participantes. Estos textos pertenecen a lo que se sabía comúnmente de ciertos Padres en círculos universitarios. Por otra parte, un estudio atento de una cuestión disputada como el *De malo* muestra que muchas de las objeciones en el inicio de los artículos han sido añadidas por el Aquinate para completar su tratado.

Volviendo a nuestra cuestión, en obras posteriores a la *Catena aurea* Santo Tomás cita a veces a los Padres según el texto de la *Catena.* Hace muchos años J. De Ghellink arguyó que en su mayor parte los teólogos de los siglos XII y XIII tomaron sus citas de colecciones como *la Tabula aurea in Augustinum*, la *Tabula in Damascenum* que durante un cierto tiempo fueron ampliamente usadas. De Ghellink afirmó también que se

[26] *Q.d. de anima,* q. un., a. 9 ad 1; III 35, 6 ad 3. Tomás usa expresiones como «auctoritatem non habet», «non est authenticus». Con respecto a esta cuestión, véase G. Geenen, «Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudoépigraphiques», in *Ephemerides theol. lovan.*, 1943, 71-80.

citaron a veces proposiciones contrastantes o conflictivas para servir de ejercicios en dialéctica[27]. No cabe duda de que buen número de dichas colecciones estaban en circulación. Además, obras como la *Summa fratris Alexandri* permitían acceder fácilmente a los textos importantes en relación con ciertos temas. Un buen número de estos textos pertenecían probablemente a la suma de los conocimientos habituales de los estudiantes en teología. Además, hay que mencionar las *Glosas bíblicas,* que contenían muchas citas de los Padres y de las cuales santo Tomás utilizaba la *Glossa ordinaria*, la *Glossa interlinearis* y la *Glossa Petri Lombardi*.

A pesar de la existencia de este tipo de crestomatías, ciertos teólogos hicieron un verdadero esfuerzo para ver con sus propios ojos obras raras; no dudaron en viajar a monasterios lejanos para consultar un libro. San Alberto Magno dedicó mucho tiempo al estudio de las obras de los grandes doctores latinos. No cabe duda de que, en uno u otro momento de su vida, santo Tomás leyó las obras más importantes de los Padres latinos aunque probablemente no siempre las tenía todas a mano cuando escribía o dictaba sus sumas y tratados. Pero entonces podía confiar en su fabulosa memoria. Algunas veces encontramos una cita de un Padre en un contexto donde no es mencionada ninguna de sus obras. Por ejemplo, en la *Summa theologiae* I-II 72, 7, los pecados son divididos en pecados del pensamiento, de lo que se dice y del obrar, una división atribuida a San Jerónimo; en II-II 161, 1, una cita de Orígenes confirma que la humildad es una virtud, pero estas referencias están totalmente aisladas. En estos casos y otros parecidos Tomás prefiere citar de memoria o usar una u otra de las colecciones previamente mencionadas o los pasajes que había reunido en su *Catena* o en otras obras anteriores. Por otra parte, cuando

[27] «Le traité de Pierre de Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes», in *Revue d'histoire ecclésiastique* X (1909), 290 ss.

cita un texto indicando el título de la obra y el libro o el capítulo, probablemente la tenía a la vista.

Tomás nunca se refiere a Minucio Félix ni a Lactancio. Tertuliano, por el contrario es mencionado siete veces para ser criticado severamente por su posición materialista sobre el alma e incluso sobre Dios; Tomás lo denomina hereje. Probablemente no había leído sus obras pero se funda en informaciones que Agustín y otros le procuraron.

Tomás no sabía suficiente griego para leer textos griegos. No obstante usa una gran cantidad de autores eclesiásticos griegos en traducción latina. Estas obras son mucho más numerosas de las conocidas por cualquiera de sus contemporáneos o predecesores latinos. En su *Cadena sobre el Evangelio de Lucas* cita a autores hasta entonces desconocidos en Occidente. En la cristología de la Tercera Parte de la *Suma de teología* usa textos de Atanasio y de Cirilo de Alejandría, parte de los cuales los había encontrados en las Actas del Concilio de Éfeso. Tomás es el primer teólogo que cita textualmente las Actas de los cinco primeros concilios ecuménicos de las que parece haber descubierto una traducción latina al principio de los años sesenta en Italia (Monte Casino o archivos de la corte papal). Sin embargo, faltan casi totalmente las referencias a los apologistas, a Ireneo y a Clemente de Alejandría[28]. Las seis referencias a Ignacio han sido tomadas de Jerónimo y de Dionisio. Justino es mencionado unas veces en obras no auténticas, como la continuación del *De regimine principum*.

¿Qué traducciones usó Tomás? Desde muy temprana fecha un buen número de comentarios bíblicos y homilías, así como el *De principiis* de Orígenes, eran conocidos en Occidente

[28] Una u otra vez es mencionado «Clemente, el filósofo».

gracias a las traducciones de Rufino y de Jerónimo. Del mismo modo habían sido traducidas ciertas homilías de Crisóstomo y de Basilio. Alrededor de mediados del siglo XII, Juan Burgundio de Pisa realizó excelentes traducciones de las homilías de Crisóstomo sobre el Evangelio según san Juan, sobre el *Génesis* y de su comentario sobre el Evangelio según Mateo. Hay que añadir la versión de una parte del *De natura hominis* de Nemesio que fue atribuido a Gregorio de Nissa, y de la tercera parte de la *Fons scientiae* de Juan Damasceno que recibió el título latino *De fide orthodoxa* y ejerció una influencia considerable sobre el pensamiento teológico latino. Con relación a las obras del Pseudo Dionisio, Tomás usó diferentes traducciones. En la *Summa contra Gentiles* Dionisio es citado en la versión de Sarrasín, en otras obras frecuentemente en la de Juan Scoto Eriúgena. Las *Homilías sobre el Hexaemeron* estaban disponibles en la traducción de Eustaquio. La carta de Cirilo de Alejandría a los monjes de Egipto, así como su carta sobre la paz a Juan de Jerusalén, se encontraban en la *Collectio turonensis* y en Cassino. Muchas citas de Cirilo en la *Cadena sobre el evangelio de Lucas* fueron tomadas de la *Catena in Lucam* de Nicetas de Heraclea. Deben agregarse a éstas algunas otras traducciones del griego hechas a pedido de Tomás[29].

Al inicio de este siglo Von Hertling sugirió que muchas citas de Agustín en las obras del Aquinate son puramente decorativas[30]. Lo mismo ha sido dicho de un gran número de

[29] Véanse más adelante nuestras observaciones acerca de la *Catena in evang. sec. Lucam*.

[30] *Sitzungsberichte d. Bayr. Akad. d. Wiss. Phil. philol. histor. Klasse*, 1904, 535-602.

referencias bíblicas[31]. Sin embargo, contrariamente a las apariencias esta presentación de las cosas es desafortunada y pierde de vista lo esencial. En realidad, las numerosas citas de las obras de los Padres estaban destinadas a asentar la elaboración doctrinal de un tema en el sólido fundamento de la más auténtica tradición de la Iglesia y demostrar la unidad subyacente de todo auténtico pensamiento cristiano. Santo Tomás no estaba tan interesado en un estudio histórico de los Padres sino más bien en el descubrimiento, mediante la ayuda de los Padres, de una comprensión más profunda de los misterios de la fe. Como escribe Ignacio Backus:

> «los Padres deben asegurar el camino para este viaje hacia los misterios más profundos y deben iluminar la oscuridad. Santo Tomás desea obtener conocimientos de ellos, pero un conocimiento de lo que dicen para conocer al Verbo encarnado de Dios»[32].

Estudiando la *Suma de teología* el lector descubre una cierta estrategia en la composición de los argumentos «Sed contra». En las cuestiones que tratan directamente de la fe, Tomás cita textos de la Biblia o, cuando tenía dificultad para encontrarlos, ciertos dichos de los Padres. Ahora bien, estas citas siguen un cierto plan: a San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio y a otros doctores asigna áreas en las cuales ellos tienen especial competencia.

Particularmente en las cuestiones disputadas y en la *Suma de teología* un gran número de citas de las obras patrísticas aparece en las objeciones, a primera vista para contradecir la tesis del *Sed contra* y del *Corpus articuli*. Tomás presenta estos textos no tanto para practicar la dialéctica como para desenterrar su sentido más profundo, de modo de asegurar la armonía

---

[31] W. G. M. B. Valkenberg, *Did not our Heart Burn! Place and Function of Holy Scripture in the Theology of Aquinas,* Utrecht 1990.

[32] *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter,* Paderborn 1931, p. 123.

entre los doctores cristianos. A veces errores y defectos aparentes son debidos a la deficiente expresión lingüística o a una terminología defectuosa.

Es posible también que haya errores verdaderos pero en la mayoría de los casos existe un sentido escondido en el cual un texto puede ser interpretado correctamente. Para explicar discrepancias, Tomás usa sutiles distinciones y recurre a los diferentes sentidos en los cuales los términos pueden ser utilizados.

Los Padres son también citados como fuente de información sobre posiciones filosóficas y sucesos históricos de la Antigüedad. En *S. Th*. I 1, 5, obi. 2, Tomás menciona un pasaje de Jerónimo que no está exento de cierta exageración: «Los antiguos doctores de la Iglesia usaron tantas expresiones de los filósofos que es difícil establecer si su conocimiento de estas autoridades seculares merece ser más alabado que su conocimiento de la Sagrada Escritura», una cita que sirve como punto de partida para mostrar en qué medida los teólogos pueden servirse de la filosofía.

La tabla siguiente se funda en el *Index thomisticus.* En cuanto a ciertas abreviaciones, «EBT» refiere a la *Expositio in Boetii De Trinitate*, «UnV» a la *Quaestio disputata de unione Verbi*, «CoTh» al *Compendium theologiae*, «CDT» al *Contra doctrinam retrahentium* y «CEG» al *Contra errores Graecorum*. Hemos elegido una selección que representa las diferentes clases de obras, La *Expositio in Dionysii De divinis nominibus* no ha sido mencionada: no tiene más que 9 referencias a Agustín,

una a Damasceno y una a Orígenes[33]. Por fuerza no hay que buscar referencias de los Padres en los comentarios aristotélicos ni en tratados puramente filosóficos.

Referencias a 20 autores patrísticos son mencionadas en 26 obras. Más autores griegos serán nombrados en la sección sobre la *Catena aurea*. Las cifras son aproximativas. Además, hay errores en las atribuciones como lo hemos indicado arriba. Tomás refiere algunas veces a Teofilacto como Crisóstomo o como Beda. En algunos casos Tomás da solamente el nombre de un Padre sin citar un texto[34]. En la Tabla los nombres «León Papa» y «Gregorio Magno» indican también una u otra referencia al Papa León IV y a Gregorio II, Gregorio III y Gregorio VII. Estas son tan poco numerosas que no merecía la pena verificar todas las referencias para substraerlas del número de citas de Gregorio Magno.

El gran número de citas de Basilio, Crisóstomo y de Cirilo en algunas obras se debe al hecho de que los respectivos comentarios de estos Padres sobre los evangelios de Mateo, Lucas y Juan habían sido traducidos.

---

[33] En cuanto a las referencias a los Padres en la *Quaestio disputata de malo*, cfr. nuestro «Les interlocuteurs de saint Thomas d'Aquin dans les Questions disputées sur le mal», en *Doctor communis*, 1993, 40-52.

[34] Cfr. II-II 124, 2 obi. 3 (sobre Cipriano).

	SN1	SN2	SN3	SN4	SCG	ST1	1-2
Ambrosio	37	20	30	83	2	20	26
Atanasio	4	0	10	2	3	16	0
Agustín	325	339	263	591	37	722	536
Basilio	2	5	4	4	2	32	1
Crisóstomo	3	3	2	34	0	20	11
Cipriano	0	0	0	9	0	0	1
Cirilo Al.	0	0	0	1	5	0	0
Dídimo	0	0	0	0	1	0	0
Dionisio	148	192	101	222	44	238	96
Epifanio	0	1	0	1	0	0	0
Eusebio	0	0	0	3	0	0	0
Gregorio Magno	29	67	88	210	19	91	66
Gregorio de Naz.	0	1	0	0	0	1	0
Gregorio de Nissa	0	2	4	3	6	5	35
Hilario	82	8	18	6	6	43	5
Isidoro	5	4	9	41	0	9	31
Jerónimo	20	33	27	118	0	34	17
Juan Dam.	64	38	152	81	7	81	75
León Magno	0	0	7	6	10	0	0
Orígenes	7	2	7	7	19	28	4

	2-2	3	Ver	Pot	Malo	Un.V	CTMT
Ambrosio	125	96	106	102	17	0	197
Atanasio	6	14	0	13	0	2	2
Agustín	908	635	696	254	409	12	705
Basilio	12	3	7	17	2	0	1
Crisóstomo	83	126	6	0	15	0	1281
Cipriano	12	11	1	0	0	0	19
Cirilo Al.	2	21	0	4	0	0	5
Dídimo	0	2	0	0	0	0	1
Dionisio	106	102	197	63	100	4	6
Epifanio	0	0	0	0	0	0	0
Eusebio	0	4	0	0	0	0	2
Gregorio Magno	373	96	87	23	102	0	184
Gregorio de Naz.	0	10	0	2	0	0	0
Gregorio de Nissa	6	2	12	5	1	0	2
Hilario	7	30	11	32	1	1	343
Isidoro	89	13	7	1	18	0	4
Jerónimo	161	91	32	8	25	0	848
Juan Dam.	33	139	118	39	36	9	5
León Magno	7	36	0	1	0	2	26
Orígenes	17	20	13	16	0	0	332

	CTMC	CTLC	CTJO	EVJO	EVMT
Ambrosio	3	6	1	12	20
Atanasio	0	44	0	5	0
Agustín	100	307	966	426	260
Basilio	0	120	6	3	0
Crisóstomo	204	417	790	259	184
Cipriano	0	1	1	1	4
Cirilo Al.	4	382	1	0	0
Dídimo	0	0	9	2	0
Dionisio	1	4	0	11	7
Epifanio	0	6	0	0	0
Eusebio	1	81	1	0	0
Gregorio Magno	40	198	117	54	46
Gregorio de Naz.	0	25	0	0	0
Gregorio de Nissa	1	80	0	0	0
Hilario	3	0	82	46	41
Isidoro	0	9	0	0	0
Jerónimo	239	14	6	15	174
Juan Dam.	0	10	0	2	5
León Magno	1	0	0	1	2
Orígenes	12	159	166	91	94

	EBT	CDR	CEG	CoTh	Job	Isai	Rom
Ambrosio	5	7	0	1	2	1	6
Atanasio	0	1	60	0	0	0	1
Agustín	66	32	17	14	8	8	63
Basilio	2	3	24	0	0	0	0
Crisóstomo	0	10	9	4	0	1	10
Cipriano	0	0	0	2	0	0	0
Cirilo Al.	0	1	32	0	0	0	0
Dídimo	0	0	0	0	0	0	0
Dionisio	31	3	1	7	5	2	2
Epifanio	1	0	8	0	0	0	0
Eusebio	0	1	0	0	0	0	0
Gregorio Magno	6	23	3	5	2	4	4
Gregorio de Naz.	0	0	6	0	0	0	0
Gregorio de Nissa	0	1	4	2	0	0	0
Hilario	5	1	3	0	0	2	2
Isidoro	1	0	0	0	2	0	0
Jerónimo	9	19	2	2	1	17	6
Juan Dam.	5	0	1	2	0	3	2
León Magno	0	0	0	0	0	0	2
Orígenes	4	3	6	1	1	1	0

Catena aurea

La *CT* de santo Tomás ocupa un puesto especial en medio de sus obras y merece ser estudiada aparte. En el siglo XII varias glosas bíblicas estaban en circulación, es decir, colecciones de comentarios breves que habían sido tomados de obras de Agustín, Jerónimo, Gregorio, Beda, etc., en particular de sus homilías. Sin embargo, estos textos trataban generalmente de pasajes particulares de los Evangelios y contenían muchas digresiones sobre temas éticos. Se comprende que iba a surgir la idea de componer un comentario continuo del texto bíblico con pasajes tomados de las obras de los Padres. En 1262 Urbano IV pidió a Santo Tomás que escribiera este nuevo tipo de exposición sobre cada pasaje de los evangelios. Tomás terminó este comentario en cuatro años. La extensión del texto para los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan es de 416, 34, 315 y 268 páginas respectivamente en la edición de Marietti. Por sus cualidades extraordinarias la obra llegó a ser nombrada como la *Catena aurea*.

En su dedicatoria de la primera parte (Cadena sobre el Evangelio según San Mateo) al Papa Urbano IV, Tomás escribe que ha coleccionado textos de varios Padres y doctores. Para obtener una transición más llevadera entre las citas, de vez en cuando ha añadido unas líneas. Aunque abrevió varios de los textos, logró preservar el estilo particular de cada autor e incluso sus palabras. Al escribir este *Catena* Tomás se proponía exponer el sentido literal del texto bíblico, indicar el sentido místico, así como refutar ciertos errores con respecto a la fe. Es importante, escribe, porque los Evangelios proponen la forma de la fe católica y la regla de toda la vida cristiana. Las explicaciones sobre el sentido místico de los textos son introducidas por las palabras «mystice autem».

En la *Catena* Tomás no hace una distinción entre los Padres y los doctores posteriores. Mientras que los autores cristia-

nos antes del año 200 están ausentes, escritores posteriores al año 600 son citados frecuentemente. Además de los nombres que están en nuestra tabla, Cassiano, Máximo, Teódoto, Dionisio de Alejandría, Juan el Obispo, Gennadio, Tito de Bosra, Beda, Rabano, Remigio, Severiano y otros aportan textos para la *Catena*.

En su proemio a la Cadena sobre el Segundo Evangelio, dedicada al Cardenal Annibaldo d'Annibaldi (Urbano IV murió poco antes) Tomás escribe que había hecho traducir ciertos textos de los doctores griegos al latín («in Latinum feci transferri»). El Padre Geenen calculó que en su *Catena* Tomás cita a 22 autores latinos y a 57 escritores griegos. En particular es notable la presencia de autores griegos en la Cadena sobre el Evangelio según Lucas[35].

El estudio de los escritos de los Padres griegos ha influido considerablemente sobre las obras posteriores de Tomás, en particular sobre la teología trinitaria y la cristología de la *Suma de teología*. En el siglo XIX algunos profesores de Oxford, entre ellos J. H. Newman, hicieron una traducción inglesa de la *Catena*. Uno de aquellos, M. Patterson de Lincoln College, escribe:

> «Todas las glosas anteriores han sido parciales y caprichosas con una profusión de palabras sobre un pasaje pero dejando de considerar otras perícopas no menos o incluso más difíciles. Por otro lado es imposible leer la *Catena* de santo Tomás sin ser impresionado por la competencia magistral y arquitectónica con la cual ha compuesto él su *Catena.* Muestra una erudición superior y no solamente un conocimiento literario de textos. Se nota una familiaridad con la Iglesia antigua en sus varias ramificaciones. Además conoce bien el estilo de cada autor, hasta el punto de poder comprimir en pocas frases las ideas de toda una página. Tomás es capaz de ordenar con una claridad excepcional una cantidad enorme de material. Estas son cualidades que hacen esta cadena casi perfecta como un ejemplo de interpretación patrística. Otras compilaciones son el resultado de investigaciones, industria y

[35] «Saint Thomas et les Pères», en *Dictionnaire de théol. Cath.*, XV, 1, 743.

erudición, pero ésta, aunque no sea más que una compilación, muestra un dominio admirable de toda la teología»[36].

Trabajando en su *Cadena* el Aquinate podía disponer de cada vez más traducciones de obras griegas. En el comentario sobre el Evangelio de Marcos, Teofilacto entra en escena con 362 citas[37]. Él y Beda son las fuentes principales. Este gran número de citas se comprende porque había relativamente pocos comentarios acerca de este Evangelio. El mismo Teofilacto provee muchos textos para la *Cadena* de los dos últimos evangelios[38]. En la *Cadena del Evangelio de Lucas* se nota el impacto de las fuentes patrísticas griegas: Cirilo de Alejandría, Gregorio de Nazianzo, Eusebio y Tito de Bosra son citados frecuentemente. Si omitimos las citas de las glosas, hay más textos de escritores griegos en esta Cadena que de autores latinos. Para la *Cadena sobre el Evangelio según san Juan* Tomás disponía de mucho material de Agustín, Crisóstomo y Teofilacto. Las citas son generalmente más largas que en las Cadenas anteriores. El estudio definitivo de las fuentes de la *Cadena aurea* debe esperar hasta que la edición leonina del texto sea publicada.

Contra errores Graecorum

Cuando Tomás estaba trabajando en la *Catena*, el Papa Urbano IV le pidió estudiar un tratado con extractos de los Padres y teólogos griegos que, en su traducción latina, había atraído la atención por razón de varias afirmaciones no habituales y por lo visto no ortodoxas. Su autor, Nicolás de Durazo, obispo de Crotona en Italia meridional, intentó mostrar el acuerdo de

---

[36] *Commentary on the Four Gospels by St. Thomas Aquinas*, vol. I, 1, 2nd ed., Oxford/London 1864, Preface iii-iv (citado según J. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work,* Washington², 1983, p. 171).

[37] Constantinopla, siglo XI. Generalmente Teofilacto sigue a Crisóstomo.

[38] De un total de 1035 referencias a Teofilacto en las obras de santo Tomás, 1033 se hallan en la *Catena aurea*.

los Padres griegos con el pensamiento teológico occidental con respecto a ciertas cuestiones disputadas, como las del *Filioque* y la primacía del papa.

Tomás se limitó al estudio del texto sin examinar si el autor merece confianza cuando atribuye ciertos pasajes a Padres individuales. Primero Tomás trata del problema que constituyen ciertas afirmaciones dudosas de los Padres que no pueden ser aceptadas sin ser corregidas. Hace notar que las dificultades resultan del hecho de que solamente después de la aparición y de la condenación de las herejías los Padres agudizaron la expresión verbal de los misterios de la fe. Otra dificultad resulta del hecho de que ciertos términos no siempre han sido traducidos por las mismas palabras latinas y así ocurren equivocaciones.

En la segunda parte del tratado Tomás presenta la doctrina católica de la procesión del Espíritu Santo. Cuando Gregorio Nacianceno llama al Espíritu Santo «ingénito», por lo visto no quiere negar que proceda del Padre. Igualmente, cuando algunos Padres llaman al Espíritu Santo la imagen del Padre, esto no es otra cosa que una manera poco feliz de formular la cuestión[39]. Sin embargo, según Tomás, sería presuntuoso corregir a tantos doctores. Por eso sugiere un sentido en el cual uno puede decir que el Espíritu Santo es la imagen del Padre y del Hijo, a saber, en cuanto que Él procede de ellos debe tener una cierta semejanza con su origen. En los últimos capítulos Tomás demuestra la primacía del Pontífice Romano. En su epílogo previene al lector que no hay que usar términos latinos ambiguos o erróneos para traducir ciertas palabras griegas. Además, hay que evitar toda exageración y no llamar a los Padres «Patres fidei». Conviene respetar ciertas maneras de hablar de ellos sin que uno las haga suyas.

[39] *Contra errores Graec.*, pars 1 c. 10: «Apud Latinos non consuevit dici quod Spiritus Sanctus sit imago Patris vel Filii».

En el *Contra errores Graecorum* hay 205 citas de Padres griegos, de las cuales sólo cinco son textos ya conocidos en el Occidente en aquella época.

Expositio in Boetii De Trinitate *De divinis nominibus*

El tratado importante sobre el *De Trinitate* de Boecio pertenece a los primeros escritos de Tomás. Las citas de los Padres no parecen exceder por mucho el tesoro de conocimientos de los doctores en el siglo XIII. Hay en este tratado unas citas notables de San Hilario[40] y unas 69 tomadas de 20 obras de San Agustín: «Virtus est ars bene et recte vivendi»; «Vera religio est qua unus Deus colitur»; «vera immutabilitas soli Deo convenit»; «primus error circa divina est ea quae de corporibus noverunt, ad divina transferre». En cambio el *In De divinis nominibus* casi no tiene referencias a los Padres.

Summa contra Gentiles

En esta obra los argumentos de índole filosófica tienen un papel tan importante que uno no tiene en cuenta las citas de obras patrísticas. Sin embargo hay muchas. Parte de ellas se encuentra en el libro IV en argumentos puramente teológicos, por ejemplo, sobre el Verbo Divino o la procesión del Espíritu Santo. Un texto importante está en el capítulo 24: después de haber citado ciertos textos de Cirilo y de Dídimo sobre la procesión del Espíritu Santo, Tomás concluye su exposición con la siguiente afirmación: «La misma doctrina está contenida en lo que el Quinto Concilio determinó: en todas las cuestiones

[40] *De Trinitate* 2, 10: «qui infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen semper proficiat prodeundo»; «Pater maior Filio, maioritas non importat inaequalitatem sed auctoritatem principii».

doctrinales seguimos a los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, a Atanasio, Hilario, Basilio, Gregorio el Teólogo y Gregorio de Nyssa, Ambrosio, Agustín, Teófilo, Juan de Constantinopla, Cirilo, León, Proclo[41] y aceptamos todo lo que han explicado sobre la fe verdadera y la condenación de los herejes[42]. Ahora bien, prosigue Tomás, un gran número de textos de Agustín, y muy en particular de su libro sobre la Trinidad y su comentario acerca del Evangelio según San Juan, muestra que el Espíritu Santo procede del Hijo, así como del Padre».

Otro grupo de citas se hallan al final de muchos capítulos de los tres primeros libros. Son introducidas por expresiones como «hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt. Ait namque Hilarius...»; «Huic etiam auctoritas consonat»; «Quam quidem veritatem expresse tradit...»; «In hanc etiam sententiam catholici tractatores conveniunt». A veces escribe que una tesis es confirmada por las Escrituras y por el Damasceno. El capítulo III 65, sobre la conservación de todas las cosas por Dios, termina con un texto bíblico y la sentencia de Agustín de que Dios es la «causa subsistendi omnis creaturae». En III 96 los textos bíblicos sobre la eficacia de la oración son corroborados con una expresión agustiniana: «Bonus Dominus qui non tribuit saepe quod volumus ut quod mallemus attribuat». Al final del capítulo 100 el argumento es confirmado por esta cita de Agustín: «Deus nihil contra naturam facit, quia id est naturale cuique rei quod facit».

Otras citas conciernen a doctrinas que son accesibles a la razón natural, como textos de Dionisio acerca del amor y sus efectos, de Agustín sobre el alma y Dios. En el capítulo que propone las pruebas de la existencia de Dios, el Damasceno hace notar que es imposible que seres opuestos o contrarios colaboren siempre o en la mayor parte de los casos, a no ser que sean dirigidos por alguien (I, 13). Hay muchas citas conmovedoras

[41] Patriarca de Constantinopla en 434.

[42] *CG* IV, c. 24.

de las obras de San Agustín en estos capítulos de tenor filosófico: «Quia Deus bonus est, sumus»; «Non erunt tunc volubiles nostrae cogitationes»; la paz es «ordinata concordia».

En esta vida no podemos ver a Dios. Uno u otro texto de Agustín parece decir lo contrario, pero «non est credendum quod Augustinus hoc in praemissis verbis senserit» (III 47). En III 83 San Gregorio recuerda que «Mundum per seipsum regit qui per seipsum condidit» y en II 41 explica la expresión «creare malum» que el profeta Jeremías atribuye a Dios: «Creare mala dicitur cum res in se bonas creatas nobis male agentibus in flagellum format».

En la *Summa contra gentiles*, como en otras obras, los Padres son también una fuente de información. Se puede decir que, a pesar de las apariencias, al escribir su *Suma* Tomás estaba pensando siempre en los Padres. Esta conclusión resulta de lo que hemos dicho arriba, pero también de lo que Santo Tomás escribe en I, 2, donde explica su intención con una cita de San Hilario: «Tengo plena conciencia de esta obligación y de la misión más importante en mi vida que debo a Dios, a saber, que todas mis palabras y todos mis pensamientos hablen de Él».

Summa theologiae

La *Suma de teología* es la obra más importante de Santo Tomás y la culminación de sus escritos, una obra que al mismo tiempo es la más profunda, la mejor ordenada y la más en consonancia con la tradición católica en conjunto. Produjo una total renovación de la teología y no ha perdido aún nada de su valor y de su actualidad. Las soluciones y las respuestas de Tomás han sido aceptadas en su mayor parte. El reciente *Catecismo de la fe católica* muestra una sorprendente continuidad con la doctrina del Aquinate. Dada la importancia de la *Suma*

de teología debemos ahora examinar el papel que la teología de los Padres tiene en ella[43].

Como lo veremos, la frecuencia de las citas de los Padres no es la misma en las tres partes de la *Suma*. Hay que distinguir además entre las referencias a los Padres en las objeciones al comienzo de cada artículo y las citas en los argumentos *Sed contra* y en el *corpus articuli*. Trataremos sucesivamente de cada una de las tres partes. Es obvio que debido a la enorme cantidad de material por un lado y a los límites del tiempo disponible por otro, hemos de hacer una selección.

En I, 2, 1 la cuestión gira en torno a si la existencia de Dios es evidente para el hombre. El Damasceno parece afirmarlo («omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta»). Tomás aprovecha la ocasión que este frase le da para clarificar la cuestión y para explicar en qué sentido debe entenderse esta afirmación. Lo mismo hace con otras innumerables frases de los Padres que cita en los argumentos en contrario al comienzo de los artículos. En I, 1, 8, sobre la cuestión de si la teología es una ciencia argumentativa, Ambrosio nos dice: «Tolle argumentum ubi fides quaeritur». En su respuesta santo Tomás explica los límites pero también el uso de una argumentación racional en la teología. Otro ejemplo de estas correcciones: en I, 6, 4, san Agustín afirma que la bondad de cada cosa buena es Dios mismo. Tomás responde que esto vale para Dios como causa ejemplar y final de todos los seres, pero no en cuanto causa formal. En otro lugar Agustín escribe que el Espíritu de Dios se mueve a sí mismo aunque no en tiempo ni en lugar: Tomás observa que él está hablando aquí según el modo de pensar de Platón, quien dice que el Primer Motor se mueve a sí mismo, denominando cada operación movimiento (I 9, 1 ad 1). En ciertos textos San Agustín parece afirmar que veremos a Dios con nuestros ojos. Pero, hace notar el Aquinate, «Augustinus

[43] Cfr. C. Pera o.p., *Le fonti del pensiero di Tommaso nella Somma Teologica*, Torino 1979.

loquitur in verbis illis inquirendo et quasi sub conditione» (I, 12, 3). Hablando de nuestro conocimiento de Dios Tomás cita la expresion agustiniana «Deus movet spiritualem creaturam per tempus», haciendo notar que esto se aplica solamente a nuestro conocimiento natural, no a la visión beatífica. ¿Podemos saber algo de Dios por la razón natural? En sus años de juventud Agustín negó tal posibilidad, pero en sus *Retractationes* cambió su parecer: «Multos etiam non mundos multa scire vera».

En su *Comentario a la Epístola a los Romanos* Orígenes escribe que las cosas no suceden porque Dios las conoce, sino que Dios conoce tal cosa porque va a suceder. Este texto presenta una idea absolutamente equivocada de la ciencia divina, la cual en realidad se basa solamente en la causalidad de Dios. Sin embargo, Tomás salva esta afirmación en cierto modo diciendo que Orígenes está hablando de lo que se llama la ciencia de la simple inteligencia (I 14, 8). Otra cuestión difícil: ¿Dios quiere que el mal suceda? Algunos textos de Agustín y Dionisio parecen favorecer una respuesta afirmativa, aunque en otros lugares el mismo Agustín sostiene que ninguna persona inteligente quiere el mal. Tomás indica la solución en la frase: «Deus vult permittere mala fieri» (I, 19, 9).

Como se ve en ésta y otras análogas respuestas, santo Tomás desea que los Padres participen en la elaboración de la *Suma.* Los cita también para tener la oportunidad de explicar textos difíciles y mostrar el sentido en que deben ser entendidos.

Hasta ahora he hablado del uso de citas de los Padres en las objeciones. Citas en los argumentos *Sed contra* tienen una función diferente: en la *Suma de teología* esta clase de argumentos difiere de los que aparecen en las objeciones. La teología es una disciplina basada en la autoridad. En cuestiones estrictamente teológicas el argumento basado en la autoridad es decisivo; generalmente está formulado en el *Sed contra.* El *corpus articuli* sirve para explicar o confirmar esta verdad por

medio de argumentos análogos de la razón. En esta clase de artículos el *Sed contra* aporta un texto relevante tomado de la Escritura o de los Padres. Agustín, Hilario, Dionisio, Ambrosio, Gregorio y otros contribuyen con sus textos. Del gran número de citas de los Padres en los argumentos *Sed contra* de las primeras 26 cuestiones de la *Pars Prima*, los siguientes ejemplos pueden ilustrar lo dicho. Según Agustín «Deus vere et summe simplex est» (I, 3, 7). Hilario aporta el argumento *Sed contra* en I, 3, 4: «Esse non est accidens in Deo sed subsistens veritas». En I, 7, 3 Gregorio nos dice que «Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia». Según Ambrosio ciertos nombres significan una propiedad de Dios: «Sunt quaedam nomina quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt» (I, 13, 3). Algunas de estas citas en los argumentos *Sed contra* vuelven a aparecer también en otros artículos, pero muchas son exclusivas de un artículo particular. Esto significa que Tomás las ha buscado a propósito.

Consideremos ahora las cuestiones relativas a la Trinidad (27-43). Algunos críticos han argumentado que la doctrina trinitaria de Tomás está centrada exclusivamente en ideas occidentales: él empieza con una consideración de la esencia divina pasando de ésta a las procesiones. Una doctrina impersonal sería su fundamento[44]. Como suele suceder, semejantes generalizaciones están basadas en una mala interpretación y son erróneas. Santo Tomás ha organizado su tratado de manera diferente a cómo lo hizo San Agustín. La primera cuestión considera si hay procesiones en Dios; de allí se pasa al tema de las relaciones. Uno debería notar que en su *Contra errores Graecorum*, c. 4, Tomás corrige ciertas proposiciones de algunos Padres griegos que sostenían que era la esencia divina la que produce las Personas. Pero Tomás observa que el engendrar y el espirar sólo pueden atribuirse a un *principium quod* personal. Las procesiones no constituyen las personas di-

[44] Cfr. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, Paris 1944, p. 55.

vinas: «Persona praeintelligitur actioni»[45]. Esto no es para negar la importancia de los Padres griegos en las obras teológicas del Aquinate, pero nos hace ver cómo ciertos críticos de Tomás están equivocados, tanto con respecto a lo que él realmente dijo, como con relación a las ideas de algunos Padres griegos.

De los 78 artículos que constituyen este tratado, sólo dos no tienen argumento *Sed contra.* De los argumentos restantes 17 son tomados de la Biblia, uno es un dogma del Concilio de Nicea, dos se fundan en la práctica litúrgica de la Iglesia, 27 son de Agustín, 7 de Atanasio, 5 de Hilario, uno del Damasceno y uno de Gregorio. En el símbolo *Quicumque* Atanasio da testimonio de que el Espíritu Santo procede también del Hijo (I, 36, 2). Juan Damasceno es citado como autoridad en la cuestión sobre las nociones en Dios (I, 32, 2). Un problema difícil lo constituye la atribución de ciertas operaciones a Personas divinas individuales, operaciones que en realidad pertenecen a la esencia divina. San Agustín no es siempre claro en sus explicaciones. Tomás indica la solución: hablamos de Dios según el modo en que lo hacemos de las creaturas; por eso consideramos primero a Dios en sí mismo, luego estudiamos a Dios en cuanto uno; entonces ponderamos su poder y finalmente su relación con los efectos que produce (I, 39, 8).

Santo Tomás reprocha a Orígenes el haber sostenido que el Padre y el Hijo son substancias diferentes, una posición en la línea arriana que seguía el platonismo (I, 32, 1 ad 1). De hecho, como dice Agustín, «non errare alicubi periculosius est quam in Trinitate» (I, 32, 4). En las cuestiones 44 a 119 se expone la procesión de las creaturas de Dios. Las cuestiones I, 48-49 estudian el problema del mal. Dionisio contribuye con un cierto número de textos claves tales como «malum non est existens neque bonum» y «malum est praeter rationem esse». Además, conjuntamente con Gregorio Magno, es la autoridad principal en el tratado sobre los ángeles; confirma su inmaterialidad y

[45] *Q.d. de potentia*, q. 8, a. 3.

su incorruptibilidad, su gran número y la ausencia en ellos del pensamiento discursivo. También confirma que los ángeles caídos no han perdido sus espléndidos dones naturales.

En la cuestión 63 Tomás comienza su estudio de las cosas materiales. En las cuestiones sobre el *Hexaemeron* son citados Agustín, Crisóstomo y Basilio. Textos de Orígenes y de Jerónimo son aducidos en comparación[46]. Largas secciones del tratado sobre el hombre son de índole filosófica. No obstante, San Agustín está presente en muchos artículos con Gregorio de Nyssa, es decir, Nemesio. Agustín es la primera autoridad sobre el tema del estado del primer hombre y del hombre como imagen de Dios (cc. 93-102). San Gregorio, por otra parte, es la máxima autoridad en la cuestión de si los ángeles pueden influir unos sobre otros y si pueden hacerlo en el hombre.

Como hemos visto, determinados Padres son citados preferentemente en cuestiones particulares en las que tienen una autoridad especial o sobre las cuales hicieron importantes afirmaciones. Como conclusión de nuestra visión panorámica de esta parte de la *Suma de teología*, sugeriría que un buen numero de las citas de los Padres son debidas a la lectura personal de Tomás mismo de las obras principales de los Padres latinos y de algunos escritos de los Padres griegos. Mientras Tomás escribía o dictaba su texto, no siempre tenía estas obras a la mano pero la mayor parte de las referencias que hace a estos escritos están basadas en su propio contacto con ellos. Parte de las citas -probablemente la menor- puede haber sido tomada de tablas, crestomatías y otras obras de compilación. En muchos casos nunca estaremos bien seguros de qué fuente ha sido tomada una determinada cita.

La *Segunda Parte* de la *Suma* trata de las acciones, por medio de las cuales el hombre busca su fin. Las primeras cin-

[46] Cfr. G. Bardy, «Sur les sources patristiques grecques de saint Thomas dans la Ière partie de la *Somme théologique*», en *RSPT* XII (1923), 493-502.

co cuestiones consideran el fin último del hombre, la felicidad. San Agustín es la autoridad incontestable en el tema del fin último, como lo es también con respecto a la cuestión de en qué consiste la felicidad y cómo se alcanza. En cambio, en las cuestiones 6 hasta 17 sobre las acciones humanas en general el Damasceno es solicitado para definir qué es un acto voluntario («actus qui est operatio rationalis», I-II, 6, 1), así como para explicar qué son las circunstancias del acto humano. La cuestión 11 trata del acto del gozo, llamado *fruitio.* Obviamente Agustín es la gran autoridad en los cuatro artículos de la cuestión, En algunos de los siguientes artículos, el Damasceno y Gregorio de Nyssa (Nemesio) contribuyen cada uno con un texto para los argumentos *Sed contra.* Agustín lo hace con respecto a la cuestión del acto por el cual la voluntad ejerce su imperio sobre las otras facultades (*usus*). Cf. I-II, 16, 1: «Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis»; art. 2: «Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps». Pero no se usa el fin último: «Deo nullus recte utitur» (art. 3).

En el bellísimo tratado de las pasiones (cc. 24-48) Agustín es un testigo importante. Él confirma que el amor es la primera de las pasiones: «Amor autem inhians habere quod amatur cupiditas est; id autem habens eoque fruens laetitia est». Textos de Agustín son igualmente citados en la cuestión 27 acerca de la causa del amor: «Non amatur nisi bonum»; «Nullus potest amare incognitum»; «Omnes aliae affectiones animi ex amore causantur» (cf. *De civitate Dei* XIV, 7). En cambio, en la cuestión 28 sobre los efectos del amor: unión, éxtasis, fervor y una pasión que hiere el alma. Dionisio brinda cinco de los seis argumentos *Sed contra*: «Amor est virtus unitiva»; «Divinus amor extasim facit», etc. En el tratado sobre las virtudes en general una cuestión central es aquella acerca de si la virtud es un hábito bueno y nos hace buenos. San Agustín responde: «Nemo autem dubitaverit quod virtus facit animam optimam» (c. 55, 3). Ambrosio nos informa acerca de las virtudes morales cardinales, Gregorio declara que son cuatro esas virtudes (c. 66,

1-2). Estos Padres confirman también que hay una conexión entre todas las virtudes. Con referencia a los dones del Espíritu Santo, las autoridades son Gregorio Magno, Ambrosio y Agustín. Sobre las beatitudes es Agustín. El mismo es solicitado también para determinar qué es un vicio: «Vitium est qualitas secundum quam malus est animus» (c. 70, 1). Gregorio nos instruye acerca de la división de los pecados y de los diversos vicios capitales (cc. 72 y 84), pero Agustín es la autoridad principal en la totalidad de la cuestión acerca del sujeto del pecado. En las precedentes cuestiones Isidoro estaba en un segundo plano, pero entra en escena en el estudio de la ley en general y de la ley positiva (c. 90). Las otras autoridades son Cicerón, Aristóteles, los *Digesta* y San Agustín, en particular en la cuestión acerca de la ley eterna (c. 93). La última sección de la *Prima Secundae* se refiere al principio externo de los actos humanos que es la gracia divina. En las cuestiones 109-114 Agustín es nuevamente la autoridad más importante y varias de sus obras son citadas.

La *Secunda Secundae* trata de las virtudes y de los vicios en particular. Las cuestiones 1-16 conciernen a la fe. Hay relativamente pocas citas de los Padres, con excepción de las cuestiones 8 y 9 sobre los dones de entendimiento y de ciencia, donde intervienen Agustín y Gregorio. El primero declara que la incredulidad es el mayor de los pecados (10, 3). En la cuestión 14, 1 Tomás enumera las opiniones de varios Padres sobre el problema de los pecados contra el Espíritu Santo. Aquí Agustín tiene mucha presencia. En la cuestión 20, 4, obj. 3 Tomás cita un texto de Agustín sobre la conveniencia de la Encarnación, una cita que usa también en la *Summa contra Gentiles* IV: «Nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret».

En las cuestiones 23-27 que tratan de la caridad hay un numero considerable de hermosas citas de Agustín: «Caritatem voco motum ipsum animi ad fruendum Deo propter ipsum»;

«Caritas est virtus quae cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua cum diligimus»; «Caritas meretur augeri ut aucta mereatur et perfici». Estos y otros textos semejantes han sido tomados de un gran número de obras diferentes de modo tal que el Aquinate muestra su excepcional familiaridad con el pensamiento de San Agustín. Algunas de estas citas son explicadas en el transcurso de la discusión de suerte que se eviten interpretaciones erróneas. Agustín está particularmente presente en la cuestión 40 acerca de la guerra y en la 46 relativa a la prudencia, que es definida por él como «cognitio rerum appetendarum et fugiendarum». Agustín proporciona los argumentos *Sed contra* respecto a la moralidad de numerosos actos en el terreno de la justicia, que varían desde la cuestión de si está permitido el poseer propiedades (66, 2) hasta la cuestión de si un abogado pueda pedir una remuneración por sus servicios y si un comerciante puede vender mercaderías a un precio superior al que él pagó por ellas. En un pasaje del Evangelio Jesús prohíbe jurar. Tomás consulta a Jerónimo y a Agustín sobre el significado de estas palabras (89, 2). Agustín es igualmente la más grande autoridad para determinar qué es la superstición (cc. 92-93) y la mentira (c. 110). En la cuestión 161 acerca de la humildad Agustín es el testigo principal de la tradición. El provee además bellos textos acerca de la paciencia (c. 136), de la templanza (c. 141) y de la castidad (151). Por otra parte, acerca de la modestia y de la virginidad San Ambrosio es la autoridad principal. Con relación a la soberbia (162, 1) Tomás cita a Isidoro y Agustín. El *Sed contra* en 162, 2, sobre el pecado de los primeros padres, ha sido tomado de Orígenes; en tanto largas citas de Agustín explican el modo por el cual Adán y Eva fueron tentados (165, 2).

La curiosidad puede convertirse fácilmente en vicio. San Jerónimo escribe: «Nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi qui diebus et noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans caelum levat?» (167, 1). Tomás explica cuál es la actitud correcta con

respecto al estudio de las ciencias, haciendo referencia a varios textos de San Agustín. Gregorio Magno provee un buen número de textos acerca de la templanza, la justicia y la fortaleza e ilumina la naturaleza de los distintos vicios opuestos[47]. Por otra parte, San Isidoro es citado para presentar definiciones simples de ciertos conceptos. Por ejemplo, en II-II 57, 1, su división de la ley es citada. En la cuestión 171 acerca de la profecía y en 179-182, relacionadas a la vida activa, Gregorio es la autoridad principal.

En la *Pars Secunda* de la *Suma de teología* Santo Tomás rara vez hace referencia a los Padres griegos, pero en la cristología (*Pars Tertia*) los Doctores griegos están presentes continuamente y contribuyen al desarrollo de ciertos temas. I. Backus subraya las cuestiones de la persona compuesta de Cristo (c. 2, 4), de la *communicatio idiomatum* (16, 4-5), la voluntad de Cristo (c. 18), la atribución de la concepción de Cristo al Espíritu Santo (c. 32), las circunstancias del nacimiento de Cristo (c. 35), la incorruptibilidad del cuerpo de Cristo en la tumba, cuestión en la cual el Damasceno parece haber influido en el Aquinate. Los argumentos que sostienen que Cristo adoptó la naturaleza humana en su totalidad para redimirla también están fundados en el Damasceno, como lo es el rechazo del monofisismo de Eutiques[48].

La doctrina alejandrina de la redención por medio de la asunción de la naturaleza humana y los argumentos para rechazar a Apolinar fueron igualmente tomados de la teología griega. Debido a su conocimiento de las Actas del Concilio de Éfeso, Tomás adquirió una mejor comprensión del arrianismo. Además, una comparación de todo lo que Tomás dice acerca de la teoría errónea de Nestorio:

---

[47] Acerca de la presencia de San Gregorio Magno en las *Quaestiones disputatae de veritate* y *De malo*, cfr. Enzo Portalupi, *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino,* Fribourg 1991.

[48] Véase el libro de I. Backus, *o.c.*, 30.

> «con lo poco que las fuentes latinas y los demás escolásticos ofrecen demuestra una vez más la actitud científica singular del Aquinate y los esfuerzos que hizo para adquirir una familiaridad más grande con las fuentes griegas»[49].

Sin embargo, Santo Tomás superó al Damasceno y a otros Padres en su presentación extremadamente clara de la doctrina cristiana y por su agudo análisis de conceptos como persona, individuo, naturaleza y del modo en el cual se aplican a Cristo. Tomás parece tener algunos reparos con respecto a la doctrina griega de la deificación de la naturaleza humana en Cristo por medio de la unión hipostática. En cambio, desarrolló la doctrina de la plenitud de la gracia en Cristo. I. Backus concluye sus observaciones señalando otro aspecto del genio de Tomás, es decir, su comprensión del método positivo en la sagrada doctrina, su alta consideración de la teología griega y su capacidad para penetrar en el mundo del pensamiento de los Padres de Oriente[50]. Subsiguiente a la cristología, la *Tertia Pars* contiene el tratado de los sacramentos que nos permiten vivir en comunión con Cristo y comunicarnos con él. En las cuestiones 60-62 que consideran la naturaleza, la necesidad y los efectos principales de los sacramentos, nuestra primera autoridad es Agustín. Las siguientes citas constituyen un gran número de textos típicos: «Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est»; «In nullum nomen religionis seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur». Cuando Agustín escribe que «verbum operatur (in sacramentis) non quia dicitur sed quia creditur», Tomás explica que no es una cuestión del sonido externo de las palabras, sino de su significación, que conocemos por la fe. Cita también la observación «unde est tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat nisi faciens verbo, non quia dicitur sed quia creditur» (60, 6) y «accedit verbum ad elementum et fit sacramentum» (60, 4).

---

[49] Backus, *o.c.*, p. 181.

[50] *O.c.*, p. 326.

En las cuestiones siguientes sobre los sacramentos individuales, su forma, su materia y sus ministros, Santo Tomás menciona las decisiones y decretos de los concilios, sínodos y papas. Se refiere también al uso litúrgico de la Iglesia. Ocasionalmente hay citas de las obras de los Padres. Por ejemplo en 75, 8 se refiere a Ambrosio: «Ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi» y en 75, 1 a Cirilo: «Non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur». En 90, 4 San Agustín provee el último argumento *Sed contra* de esta tercera parte que ha quedado incompleta. Efectivamente, a lo largo de la *Suma de teología* San Agustín es el Padre que goza de mayor autoridad y es el más citado, alrededor de 4 veces más que Gregorio Magno y cerca de 5 veces más que Dionisio. Se puede decir que Tomás compuso sus obras en un diálogo ininterrumpido con Agustín. Había leído, meditado y memorizado tan bien los escritos de Agustín que podía presentar una crestomatía de los textos más característicos, profundos y hermosos del obispo de Hippona Regia. El lector de Tomás queda impresionado por la enorme familiaridad del Aquinate con estas numerosas obras. Con un dominio perfecto de una documentación inmensa él cita no solamente las obras más conocidas de Agustín, sino también sermones, cartas y tratados que hoy en día están casi olvidados. Textos de gran importancia son mencionados más de una vez. En algunas ocasiones Tomás se equivoca con respecto al título de una obra y esto puede deberse a que está citando de memoria. Con relación a temas filosóficos que están de algún modo conectados con la doctrina de la fe (por ejemplo, la espiritualidad del alma), le gusta a Tomás corroborar su tesis con la autoridad de Agustín, pero en algunas cuestiones corrige las afirmaciones del gran doctor, haciendo notar que «in hoc sequitur opinionem Platonis» o «hanc opinionem Platonicorum, tangere videtur Augustinus»[51]. Como se ha mostrado más

[51] Cfr. nuestro ensayo «Les citations de saint Augustin dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin», en *Doctor communis*, 1987, 115-165.

arriba, el Aquinate explica ciertos textos que podían ser mal interpretados[52]. Pero cuando comparamos su presentación de muchas cuestiones de la doctrina cristiana con la manera con la que Agustín las expone, notamos un progreso considerable en el análisis de los problemas y la elaboración de las soluciones. Sin embargo, Agustín nos ha brindado un gran número de textos que penetran profundamente en la verdad y se destacan por la belleza de su expresión literaria. Santo Tomás debe haberlos apreciado, porque multiplica las citas como tantos tesoros de la sabiduría cristiana de una belleza literaria cuyo secreto poseía Agustín. San Agustín tiene una autoridad especial en ciertas cuestiones: conjuntamente con Jerónimo, Crisóstomo y Orígenes él es el maestro indisputable para la interpretación del *Nuevo Testamento*. San Agustín también es una autoridad para cuestiones acerca de la vida interior cristiana. Por encima de todo, él es el buen pastor que es nuestra guía fiable en los problemas más difíciles en el campo de la moral. Finalmente, es una fuente de informaciones acerca de la Antigüedad Clásica y de los autores cristianos.

Tomás sentía una gran admiración y gratitud para con la personalidad gigantesca del más grande de los Padres, aun si en sus referencias a él no hay una actitud aduladora, puesto que la cuestión de la verdad es la única que le importaba.

[52] I, 66, 2 ad 1; 84, 6. Cfr. *Q.d. de spir. creat.*, q. unic., art. 10 ad 8.

1

Durante un período bastante largo de la época moderna la teología de la imagen de Dios ha sido relegada al segundo plano y fue un tema olvidado en la predicación. Sin embargo, en la época de los Padres, así como en la Edad Media, era considerada de primera importancia. Pero a mediados del siglo veinte hubo un cierto número de estudios dedicados al tema, por una parte a causa de la vuelta antropológica en la teología[2], por otra con motivo de una discusión entre autores protestantes -en particular Karl Barth y Emile Brunner-. Mientras que Barth reducía a casi nada la doctrina de la imagen de Dios en el hombre sobre el nivel natural, E. Brunner acogió la teología de la imagen, pero según él los teólogos católicos habrían tomado prestada la distinción fatal que San Ireneo introdujo entre una imagen natural de Dios en el hombre y otra sobrenatural. Lo peligroso de esta concepción sería que se considera al intelecto como una potencia racional independiente y no relacionada con Dios[3]. Esta manera de ver habría ejercido una influencia determinante sobre la teología escolástica. Sería, al contrario, el mérito inmortal de Lutero el haber concebido al hombre únicamente como esencialmente referido a Dios.

---

[1] «La teología de Santo Tomás de la imagen de Dios», en *Dar Razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes,* Pamplona 2004, 299-316.

[2] Cfr. Karl Rahner, «Theologie und Anthropologie», en *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, 43-65.

[3] *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937, p. 523.

Esta acusación obligó a los teólogos católicos a contestar a la crítica. Así las publicaciones se sucedieron. En una colección de ensayos dedicados al tema, L. Scheffczyk pone de relieve la tarea de la teología en cuanto a la transmisión, al hombre moderno, de las riquezas de la doctrina del hombre imagen de Dios y la tarea de elaborar una interpretación relacional-dinámica, así como la dimensión escatológica de esta doctrina[4]. Nos parece que Santo Tomás ha cumplido de una manera insuperable estas exigencias y así, al comienzo del tercer milenio, es oportuno evocar los elementos esenciales de la posición del Doctor Común[5], dedicando al mismo tiempo este estudio al Ilmo. Profesor Don Luis Illanes, que durante más de 25 años de profesorado y decanato se ha empeñado en renovar y profundizar los estudios teológicos a la luz de los principios de Santo Tomás de Aquino según las necesidades de nuestra época.

El texto de base de toda teología del hombre imagen de Dios es *Génesis* 1, 26-27:

> «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que domine los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos, los reptiles de la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: hombre y mujer los creó».

Pero los textos de San Pablo sobre Cristo, «imagen de Dios invisible, primogénito de toda creatura» (*Col.* 1, 14) y *Hebr.* 1:

---

[4] Leo Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, p. XL.

[5] Entre los numerosos estudios dedicados al tema mencionamos: Franz Dander S.J., «Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), 1-40; 203-246; Adolf Hoffmann o.p., «Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin», en *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* 19 (1941), 3-35; M. J. de Beaurecueil, «L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin», in *Études et recherches. Cahiers de théologie et de philosophie*, 8, Paris 1952,

«el Hijo es el reflejo de su gloria y figura de su sustancia», introdujeron una nueva dimensión en la especulación teológica. En este sentido, el creyente debe conformarse a la imagen perfecta de Dios que es Cristo glorificado.

En la época de los Padres se meditaba sobre la vocación del cristiano en cuanto imagen de Dios. Clemente de Alejandría no distinguía todavía entre ser a imagen de Dios en el plano natural y su perfección por la gracia. San Ireneo, por su parte, subraya que Adán poseía la plenitud de la imagen de Dios y de la semejanza con su Creador, pero que después de la caída, no le quedó más que el ser a imagen (εἰκών), en cuanto poseía intelecto y voluntad.

Gracias a esta interpretación se podía resolver una dificultad: ¿cómo es posible que el hombre con su cuerpo fuera hecho a imagen y semejanza con el Dios inmaterial? Casi todos los Padres griegos hacen la siguiente distinción: la imagen concierne al hombre en su estado natural (pero espiritual[6]), la semejanza, al contrario, a su perfeccionamiento por la gracia, gracia que Adán perdió por el pecado. Por el bautismo, sin embargo, es re-establecida en el hombre esta semejanza (*omoiôsis*)

45-82; Th. Camelot, «La théologie de l'image de Dieu», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956), 443-471; Leo Scheffczyk, «Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung», en Leo Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt* 1969, IX-LII; L. B. Geiger, «L'homme image de Dieu. À propos de *Summa Theologiae,* Ia, 93, 4», en *Rivista di filosofia* 1974, 511-532; F.J.M., «L'image de Dieu dans l'homme», en *Nova et vetera* 59 (1984), 81-92; Francesco Cacucci, «La dottrina dell'immagine secondo S. Tommaso d'Aquino in armonia con le istanze della problematica moderna», en *San Tommaso e il pensiero moderno*, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso, s.a.

[6] Cfr. Orígenes, *In Genesim homil.* VI, 15: «Hunc sane hominem quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet […]. Is […] qui "ad imaginem Dei" factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporalis et incorruptus atque immortalis» (citado según G. B. Ladner, «The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy», en *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), 1-34 (in L. Scheffczyl, *o.c.*, p. 161, n. 52).

con Dios. Se nota que el ser a imagen de Dios ya tiene una connotación escatológica[7].

Tertuliano adopta esta posición pero subraya que el hombre es a imagen de Dios por su voluntad libre. El cuerpo humano participa de la semejanza con Dios pero es en primer lugar el alma la que posee el carácter de imagen por ser inmortal, racional y libre en cuanto tiene el dominio de sus actos. En los escritos de Tertuliano se nota la tendencia de equiparar imagen y semejanza. La libertad es la propiedad esencial de la imagen de Dios en el hombre[8]. San Agustín nos habla repetidas veces del sentido existencial y psicológico del haber sido creado a imagen de Dios y explica esta imagen en referencia a la Santísima Trinidad. Además formula la doctrina de los vestigios de Dios en la creación irracional[9].

Los Padres griegos como San Atanasio y San Gregorio de Niza subrayan que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero que sólo Cristo es la imagen perfecta de su Padre[10]. San Juan Damasceno, conocido por su defensa de la veneración de las imágenes, afirma que la imagen de Dios en el hombre debe llegar a una más perfecta semejanza[11].

Aunque en el Occidente latino el ser a imagen de Dios fue atribuido generalmente al alma humana, algunos autores

---

[7] Cfr. Peter Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle (Niemeyer) 1970.

[8] *Contra Marcion* II, 5, 5: «Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem in illo animadvertens quam eiusmodi status formam». Cfr. Stephan Otto, «Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian», en *Münchener Theologische Zeitschrift,* 10 (1959), 276-282.

[9] Cfr. É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*[3], Paris 1949, 275 ss.

[10] Cfr. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris (Aubier) 1956; R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase,* Paris (Aubier) 1952; R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles (Desclée) 1951.

[11] Tomás lo cita en este sentido en el fin del último artículo de *S. Th.* I, 93, 9, cuestión dedicada al estudio sistemático de la imagen de Dios en el hombre.

lo aplicaron también al cuerpo, en particular al cuerpo glorificado[12], pero en general esta opinión fue rechazada porque el hombre tiene su cuerpo en común con los animales.

Otro tema estudiado por los autores al comienzo de la escolástica era la distinción entre *imago* y *similitudo*. El texto de *Génesis* 1, 26 «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» les inducía a distinguir entre imagen y semejanza y a descubrir una relación de la imagen de Dios en el hombre con las Personas divinas[13]. Pedro Abelardo propuso la explicación sorprendente de que la imagen se refiere al hombre, la semejanza a la mujer[14]. Según Ludwig Hödl, la Escuela de Anselmo de Laon recogía las diferentes teorías sobre la distinción entre *imago* y *similitudo*, pero en esta escuela no se daba mucha importancia a una interpretación trinitaria; tampoco se ponía de relieve la distinción entre imagen en el plano natural e imagen por la gracia, y se quedó sin clarificar que, en la última, se trata de dones sobrenaturales[15]. Por su lado Pedro Lombardo veía la imagen del Creador en la espiritualidad y la inmortalidad del alma, pero en la santidad la semejanza con Él. En esta línea se proponía también la interpretación ética de la semejanza. Igualmente insistía el Lombardo en la diferencia entre la imagen de Dios, que es Cristo, y el modo en que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Ahora bien, como lo hizo para otros temas, Santo Tomás de Aquino propone una síntesis de la tradición teológica anterior.

---

[12] Ricardo Fishacre († 1248). Cfr. Ludwig Hödl, «Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen», en *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, Louvain-Bruxelles, 1960 (Nauwelaerts) 347-359.

[13] Santo Tomás acepta esta relación. Cfr. *S. Th.* II-II, 2, 8.

[14] *Expos. in Hexaemeron*: *PL* 178, 760.

[15] *L.c.* (n. 10), p. 351 s.

La Exposición sobre el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo

En primer lugar Santo Tomás determina lo que es una imagen. Una propiedad esencial de ella es lo que llama su *indifferentia*, es decir, que, en cuanto una cosa es una imagen de otra, no se distingue de ella[16]. Luego, explica que hay grados en el ser imagen de algo:

> (a) la imagen reproduce una cualidad como la figura de su modelo (en latín, su *ejemplar*), por ejemplo, una estatua representa a Cicerón, mientras que su naturaleza es del todo distinta de la del estadista que fue Cicerón. En esta línea se sitúa el modo en que el hombre es a imagen de Dios.
>
> (b) El segundo grado se obtiene si hay también una correspondencia en la naturaleza, como un hijo que por una semejanza exterior y por identidad de la naturaleza es igual a su padre.
>
> (c) La imagen más perfecta se realiza cuando la forma o figura y la naturaleza en el ejemplar y en la imagen son numéricamente idénticas, como lo son Dios Padre y Cristo.

En Cristo se encuentra la *perfectissima ratio imaginis* y una total indistinción del Padre en cuanto al contenido del ser su imagen. Lo que posee el uno, lo tiene también el otro[17].

Respecto al uso de algunos autores de considerar las creaturas irracionales como también «a imagen» de Dios, Tomás introduce la distinción entre proceder de Dios en cuanto seres y proceder de la idea que Dios tiene de cada cosa. Según este

[16] *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 1 ad 3.
[17] *In I Sent.*, d. 28, q. 3, a. 2 ad 3. Cfr. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 5.

último modo de proceder se podría decir que las creaturas irracionales son también imágenes de Dios[18], aunque esta manera de hablar no es muy correcta. Deben ser llamadas más bien vestigios. La diferencia entre «imagen» y «vestigio» es según lo más y lo menos. El vestigio es una semejanza vaga (confusa) e imperfecta[19], mientras que la imagen representa su ejemplar de una manera más determinada según todas sus partes y la disposición de ellas (lo que permite percibir algo de lo que está en el interior del ejemplar). Si se entiende la imagen de este modo, solamente las creaturas más nobles, a saber, los ángeles y el hombre, son a imagen de Dios[20]. Por otro lado, no se debe decir que, puesto que el universo en su totalidad expresa la bondad divina más completamente que una parte de él (el hombre), es una imagen de Dios: le falta efectivamente lo que posee su parte más noble[21].

Pero hay que resolver una dificultad: La distancia infinita entre Dios y sus creaturas parece excluir que ellas pueden ser imágenes de su Creador. En su solución Santo Tomás trae a la memoria el uso idiomático de la palabra imagen. Se habla de imagen cuando una cosa expresa la forma exterior y la esencia de algo. Por eso, lo que expresa o imita la figura de algo se llama corrientemente su imagen, puesto que la figura expresa la unidad y es un signo de la esencia específica de las cosas[22]. La

[18] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, ad 5: «Unaquaeque res pertingit ad perfectam imitationem eius quod est in intellectu divino» y así se puede decir que es una «imago ideae in mente divina existentis».

[19] En *S. Th.* I 45, 7 escribe: «Todo efecto representa algo de su causa, aunque de modos diversos. Hay efectos que representan sólo la causalidad de su causa, sin representar la forma de la misma (como el humo representa al fuego). Ésta se llama representación de vestigio».

[20] *In I Sent.* d. 3, q. 3, a. 1: «[...] magis accedunt ad rationem imaginis».

[21] *In II Sent.,* d. 16, q. 1, a. 2 ad 3.

[22] En su *Comentario sobre la Física* de Aristóteles escribe: «Posuerunt aliqui figuras esse substantiales formas et ex hoc contingit quod imago, quae est expressa rei repraesentatio, secundum figuram potissime attendatur, magis quam secundum colorem vel aliquid aliud. Et quia ars est imitatrix naturae et artificiatum est quaedam rei naturalis imago, formae artificialium sunt figurae vel aliquid propinquum».

imagen puede expresar el modelo más perfectamente (cuando posee la misma esencia específica) o imperfectamente, cuando hay una diferencia esencial. Ahora bien, las creaturas no tienen una verdadera conveniencia con Dios, pero pueden participar de las perfecciones divinas, y en cuanto al hombre, conocer y amar a Dios, lo que es suficiente para decir que son a imagen de Dios[23].

Esta respuesta debe ser determinada ulteriormente. Si una conveniencia imperfecta es suficiente para poder hablar de una imagen, parece que todas las creaturas son una imagen de Dios. Desde luego la teoría platónica del universo como modelado por el demiurgo que imita el mundo de las formas puras ha influido sobre autores como Boecio y el Pseudo Dionisio, pero aquí la autoridad de San Agustín es determinante: el alma humana se dice una imagen de Dios porque es capaz de Dios[24]. La explicación doctrinal es la siguiente: cuando se habla de conveniencia entre las cosas importa la diferencia específica y no lo genérico que pueden poseer en común. Ahora bien, la dignidad de la naturaleza intelectual es la última perfección comunicada y presupone las demás perfecciones, realizando así la imitación de Dios. Se lo ve en el hecho de que la beatitud del hombre consiste en la contemplación, como lo es en el caso para la beatitud divina[25].

¿Se encuentra la imagen de Dios más en los ángeles que en el hombre? Si se entiende «imagen de Dios» en su sentido propio y principal, se refiere a la semejanza de la naturaleza intelectual con Dios. Ésta es mucho más perfecta en los ángeles, que conocen la verdad inmediatamente. El hombre, al contrario, debe razonar para alcanzarla, porque la luz intelectual está obscurecida en él. Pero hablando de la presencia de la imagen

[23] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1 ad 3: «[...] et hoc sufficit ad rationem imaginis».

[24] *De Trinitate* XIV, 8. Cfr. *S. Th.* III, 6, 2, donde se dice que el alma humana de Cristo podía ser asumida por el Verbo divino porque es «capax Dei, ad imaginem eius existens, quod est secundum mentem quae spiritus dicitur».

[25] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2.

de Dios en cuanto a unos aspectos secundarios, se puede decir que ella se manifiesta más en el hombre que en los ángeles, por ejemplo, por su dominio sobre las creaturas irracionales el hombre es, en este respecto, semejante a Dios que ejerce su dominio sobre el universo entero; además, en un cierto sentido, el hombre es el fin de ellas, lo que se dice también de Dios[26]. Se puede añadir que, como Dios está presente en cualquier parte del universo, el alma está en cada parte del cuerpo. De esta manera se puede decir que el hombre es más a imagen de Dios que los ángeles[27]. En el último artículo de la cuestión 16, el Doctor angélico examina el modo en que Pedro Lombardo distingue la imagen de la semejanza: se puede aplicar el término «semejanza» a la conveniencia general de la esencia de las creaturas con Dios, cuando por el contrario «imagen» se refiere a la naturaleza humana en cuanto intelectual. Pero hay otro sentido, en que se atribuye el «ser a imagen» a las potencias intelectuales, la semejanza con Dios, al contrario, a la práctica de la virtud, o el ser imagen a las potencias espirituales y la semejanza a los hábitos consiguientes a la inocencia (original) y justicia[28]. Sin embargo, en la *Suma de teología* I, 93, 9 Santo Tomás da una interpretación más simple de este último uso de la palabra «semejanza». Una cierta vacilación en el sentido de las dos palabras en las fuentes se ve también un poco más adelante, cuando Tomás explica que la gracia se dice imagen como aquello por lo cual el alma imita a Dios[29], cuando se dice igualmente que la mente y el intelecto son en un modo insigne imagen de Dios[30].

En la parte cristológica de su Comentario Santo Tomás escribe que, siendo el Verbo de Dios la imagen del Padre,

---

[26] Cfr. *S. Th.* II-II, 66, 1: «[...] naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit».

[27] *Ibid,* art. 3.

[28] *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 4.

[29] *O.c.*, d. 26, q. 1, a. 2 ad 2.

[30] *O.c.*, d. 30, q. 1, a. 1.

mientras que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, era conveniente que la Imagen asumiera la imagen[31].

En el Cuarto Libro de su Exposición el Doctor angélico concluye sus explicaciones notando que la imagen de Dios en el hombre consiste en primer lugar y principalmente en el espíritu, pero, por una extensión de su sentido, hay también en el cuerpo humano una cierta representación de esta imagen, en cuanto el cuerpo debe ser proporcionado al alma[32]. En este sentido remoto se puede interpretar el razonamiento de algunos autores modernos que ven en la sexualidad humana una imagen de Dios, lo que a primera vista parece una aberración.

La doctrina de la imagen de Dios en algunas obras posteriores.

En la *Cuestión disputada sobre la verdad* Santo Tomás reitera que la imagen de Dios en nosotros debe consistir en lo que es lo más noble y alto en nuestro poder, que es la mente[33]. En este texto formula ya la doctrina que será definida en más detalle en la *Suma de teología*: la imagen de la Trinidad se encuentra en el alma en cuanto a su raíz, pero se realiza más completamente en los actos de las potencias del alma[34]. En la *Suma contra los gentiles* escribe otra vez que todas las creaturas son en un cierto sentido imágenes de Dios, pero que las creaturas intelectuales poseen una semejanza con Él. El hombre ha sido creado a imagen de Dios porque participa de la luz intelectual[35]. Lo que es nuevo es que en el IV libro escribe que *Génesis* 1, 26 indica explícitamente la pluralidad de las personas

[31] *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2: « [...] unde decuit ut imago imaginem assumeret».

[32] *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, art. 5 B.

[33] *Q.d. de veritate,* q. 10, a. 1.

[34] *Ibid.*, q. 15, a. 2 ad 1: «Imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed completive in actibus».

[35] *Summa contra Gentiles,* III, 1; 19; 81.

divinas interviniendo en la creación del hombre[36]. Finalmente, observa que el Verbo divino se refiere a las creaturas como el ejemplar de ellas, pero al Padre como la imagen perfecta a su ejemplar[37].

En la *Cuestión disputada sobre la potencia*, q. 5, a. 2 ad 3, subraya que la igualdad no pertenece esencialmente a la imagen. Es propia solamente de una imagen perfecta, como lo es el Hijo del Padre. En la *Cuestión disputada sobre el alma* Tomás razona que si las potencias fuesen idénticas a la esencia del alma, ya no habría una distinción real entre ellas y que así no representarían de manera conveniente a las personas divinas[38]. En el *Quodlibet*, 7, q. 1, a. 4, nota que lo que el intelecto conoce puede ser considerado en cuanto está ordenado al objeto conocido (y no en cuanto ordenado al sujeto): entonces es una imagen de la Trinidad porque las Personas divinas son distinguidas mutuamente en cuanto que cada una de ellas es «ad aliam».

En su *Exposición sobre el De divinis nominibus* de Dionisio la palabra imagen es utilizada en un sentido más general, a saber, todo lo que participa de algo y lo posee de una manera segundaria es la imagen de lo que lo posee primero y como causa. Es la función de la imagen manifestar la cosa, cuya imagen es[39]. El mundo entero presenta imágenes y «asimilaciones» imperfectas de las cosas divinas, que se comparan con ellas como los ejemplares (modelos) principales con sus imágenes[40].

---

[36] Cap. 5: «[...] ad imaginem nostram in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominum designatur».

[37] Cap. 11.

[38] Art. 12, ad 6.

[39] *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 4, l. 18. En otras obras Tomás escribe que esto es típico de la semejanza.

[40] *O.c.*, c. 7, l. 4.

En sus *Comentarios bíblicos* Tomás cita textos de los Padres, que a veces utilizan «imagen» y «semejanza» en un sentido menos preciso. Así se lee que la imagen de Dios en el hombre ha sido oscurecida por el pecado, pero restaurada por la gracia en los corazones puros[41]. Las estipulaciones del Antiguo Testamento y los acontecimientos de la historia de Israel son considerados una imagen de la verdad del Nuevo Testamento[42]. En su *Expositio in Evang. Ioannis* se encuentran unas observaciones dignas de nota: con respecto a Cristo escribe que Él es llamado Hijo para mostrar su connaturalidad con el Padre; es dicho imagen para significar que en ningún aspecto es diferente; es llamado esplendor para mostrar que es coeterno y Verbo para mostrar que es engendrado en modo inmaterial[43]. Por fin, con respecto al pedido del apóstol Tomás, «Muéstranos al Padre», nota que «nadie debe ser reprendido quien, viendo una imagen, desee ver la cosa misma cuya imagen es»[44]. Desde luego, la imagen es posterior a la cosa misma. Así la luz de la razón natural es una imagen de Dios[45].

En su tratado *Contra errores Graecorum* Santo Tomás comenta unos modos de hablar de los Padres griegos menos convenientes (pero que se explican en parte por la diferencia de su idioma y la ausencia de un vocabulario más técnico). Cuando, por ejemplo, Atanasio dice que el Hijo está en el Padre como en su propia imagen, «imagen» significa más bien «ejemplar»[46]. La frase que «la imagen del antepasado (Adán) ha sido quitada

---

[41] *Catena aurea in Matthaeum*, c. 5, l. 6.

[42] *Ibid.*, c. 26. Lo dice San León Magno. Santo Tomás califica el A.T. como la sombra. Véase *S. Th.* I-II, 101, 2: «Umbram habet futurorum bonorum, non imaginem rerum. Umbra enim minus est quam imago, tamquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem».

[43] *Exp. in Evang. Ioannis*, c. 1, l. 1. Cfr. c. 14, l. 2: «In qualibet re inveniatur similitudo divinitatis vel imaginis vel vestigii, sed imperfecta».

[44] *O.c.*, c. 14, l. 3.

[45] *In Ad Romanos*, c. 2, l. 3. «La semejanza propia de la imagen es posterior a la cosa, cuya imagen es» (*ibid.*, c. 1, lección 7).

[46] *O.c.*, c. 11.

de Cristo», puede entenderse de tres maneras: en cuanto a la semejanza de la naturaleza humana; en cuanto al pecado y la culpa; en cuanto a la pena. En la encarnación, Cristo:

(a) adoptó la naturaleza humana;

(b) no ha conocido jamás el pecado;

(c) y en su resurrección abandonó la condición humana sufriente por causa de la pena (en la que incurrieron los antepasados)[47].

La teología de la imagen de Dios en la Suma de teología

Santo Tomás nos ha dejado una síntesis de su doctrina de la imagen de Dios en la *Suma de teología*. Cuando en el tratado de la Trinidad considera a la persona del Hijo, pone la cuestión de si el nombre «imagen» sea propio del Hijo, lo que el Nuevo Testamento parece afirmar[48], mientras que muchos doctores griegos atribuyen este nombre también al Espíritu Santo. Como introducción a su respuesta examina antes si, aplicado a Dios, el término imagen se dice personalmente. Para que algo sea verdaderamente imagen de algo, hace falta que proceda de ello en la misma especie o por lo menos en algún signo de la especie. Pues bien, «procesión» en Dios tiene que ver siempre con las personas divinas. Por consiguiente, la palabra «imagen», aplicada a Dios, es un nombre personal[49]. Sin embargo, conviene atribuirlo solamente al Hijo, porque él procede como verbo, de cuya esencia es la semejanza en especie con aquél de quien procede. En el tratado *Contra errores Graecorum*, I, c. 10, Tomás escribe que la Sagrada Escritura no ofrece una base para la atribución de la palabra «imagen» al Espíritu

[47] *Ibid.*, c. 22.

[48] *Col.* 1, 15 («es imagen de Dios invisible») y *Hebr.* 1, 3 («es reflejo de su gloria y figura de su ser»).

[49] *S. Th.* I, 35, 1. En su solución de la primera dificultad Tomás nota que aquello de cuya semejanza procede algo se llama *ejemplar* (modelo).

Santo, pero que se puede explicar la manera de decir de los orientales, con tal que se entienda por imagen lo que procede de otro y que tiene una semejanza con ello.

El hombre, al contrario de Cristo, es de naturaleza distinta de Dios, y así es una imagen imperfecta. Por eso, añade Tomás, se dice más bien que es «a imagen» de Dios para indicar un cierto movimiento que tiende a la perfección[50].

Después de haber expuesto la creación del mundo en general y la de los ángeles y del hombre en particular, tal como Dios los ha concebido y hecho, Santo Tomás estudia la naturaleza del hombre y de sus facultades. Conviene recordar que el intelecto humano está abierto a todo lo real, es decir, a todo lo que tiene el carácter de ente[51]. Este hecho nos permite hablar de la imagen de Dios en el hombre, como lo veremos más adelante.

Después trata de la formación del primer hombre, así como de la mujer, y plantea la cuestión del fin o de la intención de Dios en la creación del hombre[52]. *Génesis* 1, 26: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» es la base y la guía de lo que se propone exponer[53]. Resulta que el fin de Dios en la creación del hombre es la imagen de Él en el hombre o, como lo veremos más adelante, la participación del hombre de su propia vida trinitaria[54]. Pero, ¿cuál es el sentido de las palabras «imagen» y «semejanza»? Los exégetas modernos se inclinan a

---

[50] Se trata de la concepción *dinámica* de la imagen de Dios en el hombre, tema al cual volveremos luego.

[51] *S. Th.* I, 79, 7: «Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri».

[52] Luego estudia el estado en que fue creado el hombre y el lugar, donde Dios lo ha puesto. Conviene notar que el fin de la creación del hombre es hacerlo participar de la vida divina (cfr. *In Psalmum* 26, 8: «Imago non perficitur nisi pertingat ad exemplar ad quod est facta»).

[53] *S. Th.* I, 93, 1, *Sed contra*.

[54] Cfr. *S. Th.* III, 1, 1: «Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet».

pensar que se trata de sinónimos[55], pero en una exégesis doctrinal, en la cual se medita también sobre palabras individuales, esto no es evidente. San Agustín nota que donde hay semejanza, no hay necesariamente una imagen. «Imagen» añade algo al concepto de semejanza, a saber, que lo que es una imagen de algo es derivado de ello expresándolo[56]. Un huevo, por más que sea parecido a otro huevo, no se dice una imagen de ello. Por otro lado, la igualdad con el ejemplar no es esencial -lo que se ve en la imagen de algo en un espejo-, aunque una imagen perfecta sea igual. Por eso sólo Cristo es la imagen perfecta de Dios. Por consiguiente, la Sagrada Escritura no escribe jamás de Él que es «a imagen» sino que es la imagen de Dios, por la connaturalidad con la naturaleza divina, mientras que la imagen de Dios está en el hombre como en una naturaleza ajena. Dios lo sobrepasa de manera infinita. Haber sido hecho «a imagen» de Dios significa que hay una distancia y que el hombre se acerca a Dios[57]. Efectivamente, como Santo Tomás lo dice en varios sitios, la dinámica de la imagen es la de representar bien la cosa cuya imagen es[58], y su verdad depende de su ejemplar que es su mensura[59]. Añade que el hombre pertenece a Dios en cuanto ha sido creado a su imagen[60].

Es un principio fundamental de la metafísica clásica que el efecto tiene una semejanza con su causa[61]. Así las creaturas expresan algo del ser divino. La tesis constituye el fundamento de la determinación de los atributos divinos y de la posibilidad de

---

[55] Cfr. L. Koehler, «Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, *Genesis* 1, 26», en *Theologische Zeitschrift* 4 (1948), 16-22.

[56] « [...] quod sit ab alio expressa».

[57] Tomás escribe que la preposición *ad* significa un cierto acceso («accessum quemdam»), subrayando ya el carácter dinámico de la presencia de la imagen de Dios en nosotros.

[58] *In X Ethicorum*, l. 7.

[59] *In V Metaph.*, l. 17: «Imago dicitur ad id cuius est imago tamquam mensurabile ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cuius est imago».

[60] *S. Th.* II-II 59, 3 ad 2.

[61] En su *Expos. in librum de causis*, l. 14, sin embargo, escribe que «causata habent imaginem suarum causarum» en vez de hablar de «semejanza».

aplicar a Dios nombres, tomados de las creaturas[62]. Ahora bien, ¿esta semejanza del efecto con su causa es suficiente para afirmar que la imagen de Dios se encuentra también en las creaturas irracionales[63]? Unos textos del Pseudo Dionisio y de Boecio parecen sugerirlo, como también el hecho de que el universo en su totalidad es más perfecto que el hombre. Sin embargo, San Agustín rechaza decididamente esta conclusión: el hombre ha sido hecho a imagen de Dios porque Dios le dio el intelecto por el cual es superior a los animales[64]. Santo Tomás explica que no cualquier semejanza puede ser llamada una imagen, sino que solamente una semejanza en la naturaleza específica o, por lo menos, en un accidente propio, como sobre todo la figura[65]. Pero lo que constituye la especie es el último factor de la diferencia específica. Así hay una asimilación general a Dios en cuanto las creaturas existen, y otra asimilación en cuanto viven, mientras que la última consiste en ser inteligente. Por eso en un sentido propio de la palabra «imagen» solamente las creaturas intelectuales son a imagen de Dios[66]. Sin embargo, se puede decir que las creaturas inferiores poseen una cierta semejanza y que por eso participan en algo de lo que es la imagen. En la respuesta a la observación de Boecio, citada en la tercera dificultad[67], se nota que se puede hablar de la imagen de dos modos, a saber, en cuanto productos artesanos son imágenes de la idea o del proyecto que el artista tenía en su mente, y en

---

[62] I, 13, 2 ad 2: En esta vida conocemos a Dios «secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum».

[63] I, 93, 2.

[64] *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VI, 12 («[...] propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem qua praestat pecoribus»).

[65] Una cita de San Hilario lo confirma: «Imago est species indifferens».

[66] En la *Q.d. de veritate,* q. 15, a. 1 *Sed contra* 3, cita a San Agustín, *De Trinitate* 14, 11: «Imago illius naturae qua nulla natura melior est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius». Cfr. *Compendium theologiae*, I, c. 75: «Supremae igitur creaturae sunt intellectuales et quia inter ceteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae».

[67] Las creaturas son imágenes de las ideas en el intelecto divino.

cuanto se considera el original y lo que la imagen imita según una semejanza en su naturaleza. En el primer sentido las creaturas son imágenes de las ideas divinas, pero no en el segundo sentido, que es el sentido en que estamos hablando.

En cuanto se considera en qué consiste el ser imagen de Dios en las creaturas, a saber la naturaleza intelectual, se encuentra la imagen más en los ángeles, pero en cuanto a algunos aspectos secundarios se puede decir que el ser a imagen de Dios sea más fuerte en el hombre, por ejemplo, en cuanto que el hombre procede del hombre o el alma está en todos los miembros del cuerpo como Dios está en todas las partes del universo[68].

Si en el artículo precedente ya se insistía en el aspecto de imitación y se abrió la puerta a una visión dinámica de la imagen, Santo Tomás desarrolla ahora esta idea de la imitación de Dios. Pues bien, Dios se conoce y se ama. En esta comprensión dinámica hay tres niveles en que el hombre es a imagen de Dios:

(a) en cuanto tiene una capacidad natural para conocer y amar a Dios[69], capacidad que resulta de la misma naturaleza de su espíritu, común a todos los hombres[70];

(b) en cuanto conoce y ama a Dios en acto o hábito por la gracia -aunque sea todavía imperfectamente-;

---

[68] I, 93, 3.

[69] Cfr. *De perfectione spiritualis vitae,* c. 14: Debemos amar a los enemigos porque han sido creados a imagen de Dios y son «capaces» de conocer y amarlo. Cfr. II-II 44, 7.

[70] En otros textos también se dice que la posibilidad de recibir la gracia depende del hecho que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Cfr. I-II, 113, 1: «Eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam». Véase también q. 100, 2 («Homo autem Deo coniungitur ratione sive mente in qua est Dei imago»); II-II, 19, 3 ad 1 y III 9, 2: «Creatura rationalis capax est illius beatae cognitionis inquantum est ad imaginem Dei»; *ibid.*, 23, 1: «Ad participationem bonorum suas creaturas admittit et praecipue rationales creaturas quae, inquantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae».

(c) en cuanto que en la gloria celestial lo conoce y ama perfectamente.

Así se puede hablar de una imagen que resulta de la creación, otra que resulta de la recreación, y finalmente hay la imagen de la semejanza en la bienaventuranza eterna. Pero *1 Corintios* 11, 7 («el hombre es la imagen de Dios, la mujer la de su marido») parece excluir que cada persona sea a imagen de Dios. La respuesta es que tanto el hombre como la mujer poseen la naturaleza intelectual y son a imagen de Dios, aunque en un punto secundario, a saber, respecto a su autoridad y prioridad, el hombre tiene algo que no posee la mujer[71].

¿En qué sentido se puede decir que haya una imagen de la Trinidad en el hombre? La cuestión es importante pero difícil. Algunos textos de los Padres parecen excluirlo, mientras que una frase de San Hilario, citada en el argumento *Sed contra* lo afirma. Lo que hace Santo Tomás es mostrar que las personas divinas están relacionadas según su origen y manera de proceder. Pero, la manera en que las cosas proceden corresponde a su naturaleza[72]. Entonces la distinción entre las personas divinas es conforme a lo que conviene a la naturaleza divina. Por eso, ser a imagen de Dios en cuanto que se imita la naturaleza divina no excluye, sino más bien implica que el hombre sea también a imagen de las personas divinas. Tomás se expresa con una cierta reserva, porque pasa aquí al plano de la fe, donde las deducciones ya no son tan evidentes, como lo nota Cayetano en su comentario. Porque la imagen de Dios en el hombre representa a Dios de una manera imperfecta, no conduce al hombre a un conocimiento natural de la Trinidad. La cita de San Agustín: «trinitatem quae in nobis est, videmus potius quam credimus; Deum vero esse trinitatem credimus potius quam videmus»[73], es una paráfrasis libre de la doctrina del gran

[71] I, 93, 4.

[72] I, 93, 5: «[...] secundum convenientiam suae naturae».

[73] *De Trinitate*, XII, 5-6. La cita es más bien una paráfrasis de XV, 10.

doctor. La conclusión del texto implica que el hombre no ha sido hecho solamente a imagen del Hijo, como algunos arguyeron: por la unidad de la naturaleza divina quien es a imagen del Hijo lo es a imagen de toda la Trinidad. En su respuesta Santo Tomás nota también que la palabra *ad* en «a imagen» de Dios, puede significar el término de la creación del hombre: hagamos al hombre de tal modo que esté en él nuestra imagen[74].

Una cuestión muy discutida es la de saber si el cuerpo humano participa de este ser a imagen de Dios. Unos textos de la Biblia parecen afirmarlo, como *Génesis* 1, 27: «A imagen de Dios los creó, hombre y mujer los creó», donde por supuesto se trata también del cuerpo humano. Pero en su solución Tomás subraya otra vez que el hombre sobrepasa a los otros animales por su intelecto o espíritu. Lo restante en el hombre, aparte de su naturaleza intelectual, tiene el carácter de un vestigio de Dios, en cuanto cualquier efecto representa su causa. Vestigios, por ejemplo, son las huellas de un animal, que no expresan una semejanza en la esencia. El hombre, al contrario, parece[75] acercarse también por una semejanza con la Trinidad divina, en cuanto hay en él una procesión intelectual (en lo que piensa) y otra de amor según su voluntad. En las otras creaturas aparece un vestigio de estas procesiones: su sustancia determinada y finita indica que proceden de una causa y de este modo evoca al Padre. Su naturaleza específica muestra el pensamiento o la idea que tuvo de ellas quien las ha hecho y así se refiere al Verbo, mientras que su inclinación a sus fines refiere el amor del Creador, es decir, el Espíritu Santo[76]. Así, se puede decir que en la parte del hombre que no es su espíritu hay un vestigio de Dios. Es notable que, a pesar de su doctrina de la unidad de la forma sustancial del hombre, Santo Tomás excluya que lo

[74] Otro sentido sería que se entiende la frase como «a imitación» de lo que Dios es, pero entonces se atribuye abusivamente «imagen» a Dios mismo (*l.c.*, ad 4).

[75] Nótese la reserva de Santo Tomás cuando habla de la imagen de la Trinidad en el hombre.

[76] Cfr. también *S. Th.* I, 45, 7.

que no es la mente humana sea imagen de Dios. Por la misma razón el ser a imagen de Dios es común a los dos sexos, porque se refiere al espíritu, en el cual no hay distinción de sexo. Por eso San Pablo añade, después de la frase «a imagen de Él que lo creó», «donde ya no hay varón ni mujer»[77]. Santo Tomás nota que la forma del cuerpo humano representa la imagen de Dios en el alma a la manera de un vestigio[78]. Lo confirma en otro texto: «Se visten del hombre nuevo, que es renovado según la imagen de quien lo creó; allí no hay ni sexo masculino ni femenino»[79].

Después de haber indicado que la imagen de Dios en el hombre, en cuanto a su sentido profundo, debe ser entendida con respecto a la Santísima Trinidad, pasa a la etapa siguiente de la argumentación. Si por ser imagen de algo, se impone una cierta representación de lo específico, hay que entender que la imagen de Dios en el hombre consiste sobre todo en la representación -en cuanto sea posible- de lo que pertenece a la propiedad de las personas divinas. Ahora lo que las distingue son las procesiones: el Padre que dice su verbo y la procesión del amor que conecta a los dos. Por eso hay que situar la imagen de Dios en nuestro espíritu en primer lugar y principalmente en la formación del concepto, es decir el verbo interior, y en el acto de amor respecto a lo concebido. Es una posición innovadora que abre el camino a la concepción de la vida moral como el progresivo desarrollo de la imagen de Dios en nosotros -idea que es el *Leitmotiv* de la Segunda Parte de

[77] La cita es de *Col.* 3, 8 s.

[78] I, 93, 6. Se puede, sin embargo, decir que por medio del alma el cuerpo humano participa de la imagen de Dios (*In III Sent.* d. 2, q. 2, a. 1 B («corpus humanum particeps est imaginis Dei mediante anima»); d. 2, q. 1, a. 3 A ad 2 (en cuanto que el cuerpo humano tiene un alma está en él la semejanza de la imagen).

[79] II-II 177, 2 ad 2: «[...] induentes novum hominem qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum. Ibi non est masculus et femina».

la *Suma de teología*[80]-. Además recupera así la herencia de los escritores cristianos primitivos como San Ireneo, que habla de una intensificación de nuestra semejanza con Dios, Clemente de Alejandría que arguye que la imagen de Dios en nosotros tiene vocación de cumplirse en su divinización, o Tertuliano según el cual la imagen de Dios en nosotros debe crecer por el ejercicio de las virtudes[81].

Sin embargo, San Agustín había insistido repetidas veces en que más que los actos, las potencias -la memoria, la inteligencia y la voluntad- constituyen la imagen de Dios en nosotros, o que ella consiste en la mente, la inteligencia y la voluntad, de modo que ya no serían necesarios sólo los actos de nuestras facultades espirituales para hacernos semejantes a Dios. Además, la imagen de Dios en el alma de los hombres perdura, mientras que los actos pasan. Para tener en cuenta la teología agustiniana, Santo Tomás añade que se puede decir que las potencias espirituales participan de la imagen de Dios de manera secundaria, sobre todo si uno las considera junto con los hábitos en los que los actos están presentes virtualmente. Y por eso, si es verdad que los actos no están siempre presentes en nuestras facultades, permanecen en las potencias[82]. Por fin, cita un texto del más grande de los Padres latinos de la Iglesia que sugiere que San Agustín entiende la imagen de Dios en nosotros como el pensamiento y el amor en acto[83].

---

[80] Conforme a esto Tomás escribe que la vida religiosa concierne a todos los hombres que llevan en sí la imagen de Dios (*In III Sent.* d. 33, q. 3, a. 4 A).

[81] *Exhortatio ad castitatem (?)*, 1, 2: *CChr* II 1015: «Vult enim imaginem suam nos (?) etiam similitudinem fieri ut simus sancti sicut et ipse sanctus est».

[82] I 93, 7.

[83] *De Trinitate* XIV, 10: «Verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentia, qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae ipsam prolem parentemque conjungit».

Si es el espíritu del hombre el que es a imagen de Dios, ¿se puede decir que cualquier acto de conocimiento y de amor, si significa las procesiones divinas, realiza la imagen de Dios? Este artículo es como la coronación de la cuestión 93. Citando a San Agustín, Tomás explica que ya no se habla de la imagen de Dios en nosotros porque el hombre se conoce a sí mismo y se quiere, sino porque recuerda a Dios, lo conoce y lo ama[84]. Esto significa que la imagen de Dios en nuestra mente se refiere mucho menos a los actos del intelecto y de la voluntad respecto a otros objetos. Resulta que es determinante la concepción dinámica de la imagen de Dios[85].

El razonamiento teológico en apoyo de esta posición es el siguiente: en los artículos anteriores se ha demostrado que, por ser imagen de Dios, hace falta representar lo que es específico de la procesión de las personas divinas en la medida en que es posible a los hombres. Ahora es evidente que la diversidad de objetos constituye distintos conceptos y actos de amor. Pero el Verbo nace del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y el Espíritu Santo en cuanto que Dios se ama a sí mismo. Se concluye que la imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo que se forma en nuestro conocimiento de Dios y el amor que es derivado de ello. Santo Tomás completa su exposición notando que nuestro espíritu puede ser llevado indirectamente a Dios en cuanto considera el reflejo de Dios en la propia mente, y más directamente si se dirige de allí a Dios.

En su solución de la tercera dificultad añade una precisión: además del conocimiento de Dios que resulta de la gracia, hay un conocimiento y un amor natural de Dios. Es natural que, en el nivel natural, el espíritu llegue a conocer a Dios, puesto

[84] *De Trinitate* XIV, 15: «Non propterea est imago Dei in mente, quia sui meminerit et diligit et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum a quo facta est».

[85] Cfr. *Compendium theol.*, II, c. 25: La providencia divina se extiende en un modo especial a las creaturas racionales «quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertingere».

que la imagen de Dios está presente, aunque sea en un modo muy velado. Pero, se nota en la cuarta solución, en la visión celestial los beatos verán las cosas temporales en Dios, que son entonces integrados a la imagen de Dios, es decir a la visión y el amor de Dios. De este modo converge la suprema actividad humana hacia su cumplimiento eterno en el pleno desarrollo de la imagen de Dios en los hombres[86].

Una última cuestión es la de saber cómo se refiere la imagen de Dios en nosotros a la «semejanza» con Dios que en cuanto hombres también tenemos. Se ha notado ya que a lo largo de los siglos la interpretación de la frase de *Génesis* 1, 26 «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» ha variado y que, a veces, se ha atribuido el mismo sentido a los términos imagen y semejanza. Muchas exégetas modernos comparten esta posición. Sin embargo, ya en el primer artículo de la cuestión 93, Santo Tomás había argüido que «imagen» añade algo al concepto de «semejanza», a saber, el ser sacado de otro. El lenguaje común le da la razón: por emplear un ejemplo de San Agustín, de dos huevos semejantes, el uno no se dice una imagen del otro. En el argumento *Sed contra* del último artículo de la cuestión, Tomás cita un texto de San Agustín, en que el santo doctor dice que según unos autores no es en balde que aquí la Biblia use dos palabras en vez de una sola[87]. La explicación extremadamente ingeniosa de Tomás de la diferencia de sentido que se ha atribuido a «semejanza» es la siguiente: los conceptos transcendentales como «uno» y «bueno» son comunes a todas los seres, pero se adaptan a cada uno, de modo que la bondad puede ser una propiedad general de todos los entes pero igualmente significar un perfeccionamiento ulterior de algo, como lo es la bondad de una persona de mucha virtud. En una manera análoga, ser semejante a otro puede considerarse en cuanto anterior al ser imagen, por ser más común que

[86] I, 93, 8.

[87] *De diversis quaestionibus* 51, 4.

ella, y, por otro lado, como algo que sigue a la imagen porque significa una perfección de una cosa, por ejemplo, si se trata de una imagen muy perfecta.

Esta distinción permite a Tomás dar razón a los Padres o autores que a primera vista parecen contradecirse. Así San Agustín parece reservar el término «semejanza» para significar la semejanza que las creaturas -y en particular las potencias inferiores del hombre y el cuerpo- tienen con Dios por ser hechas por Él[88], mientras que San Juan Damasceno entiende que semejanza con Dios se refiere a la perfección que nos da la virtud en la medida en que el hombre puede alcanzarla[89]. Pero la terminología es fluctuante e incluso San Agustín se expresa respecto a este punto con una cierta reserva: «Los hay quienes dicen [...]». En la cuestión 96, 1 Tomás deduce del hecho de que el hombre es a imagen de Dios, que ha sido constituido sobre las demás creaturas irracionales.

La conclusión de la cuestión 93 tiene su continuación en la Segunda Parte de la *Suma de teología*. En el proemio de esta parte de su obra escribe que, como San Juan Damasceno lo ha notado, se dice que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios en la medida en que por imagen se denota su inteligencia, su voluntad libre y el poder que tiene sobre sí mismo. Después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de las cosas que llegaron a ser por el poder divino -por su voluntad-, nos queda el estudio de su imagen, es decir del hombre, en cuanto él es el principio de lo que hace, como tiene la voluntad libre y el dominio de sus actos.

Sitúa Tomás esta parte de su *Suma* en la perspectiva del ejemplar, que es Dios, y de la imagen, que es el hombre. La bondad moral del hombre depende de su conformidad con el proyecto divino respecto a nosotros, el que podamos conocer

[88] Todo efecto tiene una semejanza con su causa. Cfr. *De div. quaest.*, q. 51, 4.
[89] *De fide orthodoxa*, 2, 12.

a Dios en cuanto que somos la propia imagen de Él o por una revelación sobrenatural[90]. En estas cuestiones se deduce del hecho de que el hombre es a imagen de Dios, que es su vocación y destino supremo asimilarse a Él, unirse a Él, en otras palabras, la imagen debe volver a su ejemplar[91]. Durante su vida en la tierra el hombre cumple este regreso a Dios por la práctica de las virtudes teologales y morales.

En la Tercera Parte de la *Suma de teología* es estudiada la posición de Cristo en la teología de la imagen de Dios. Siendo Cristo la imagen perfecta de su Padre por la identidad de su naturaleza divina, es la vocación de los cristianos llegar a ser conformes a esta imagen del Hijo de Dios, como lo escribe San Pablo en su *Carta a los Romanos* 8, 9, texto citado cincuenta veces por Tomás, y en *2 Corintios* 3, 18 («nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente»), texto que se aplica a la imagen de la restauración por la gracia y por la gloria en la visión de Dios[92]. En efecto, la adopción de los hijos de Dios se hace por una cierta conformidad de su ser imagen al Hijo natural de Dios[93]. En su *Comentario sobre Romanos* escribe que el Hijo de Dios ha querido comunicar a otros la conformidad de su propia filiación. Cristo nos tiene como hermanos, tanto porque nos ha dado la semejanza con su filiación, como por haber asumido la semejanza de nuestra naturaleza[94].

---

[90] *Suma de teología* I-II, 19, 4 ad 4.

[91] Cfr. q. 100, a. 2; 113, 1: «Eo enim ipso quod facta est (anima) ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam».

[92] Cfr. *In 2 Cor.*, c. 3, l. 3, donde explica los tres grados en la asimilación a Dios: «Cum enim omnis cognitio sit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, oportet quod qui vident aliquo modo transformentur in Deum. Et siquidem perfecte vident, perfecte transformantur, sicut beati in patria […]. Si vero imperfecte, sicut hic per fidem […] transformamur a claritate in claritatem: a claritate cognitionis naturalis in claritatem cognitionis fidei […] in claritatem cognitionis gratiae Novi Testamenti; tertius est in claritatem visionis aeternae».

[93] III, 45, 4.

[94] Cap. 8, l. 6.

El examen de los lugares en las obras del Aquinate en que se trata de la imagen de Dios en el hombre ha mostrado que Tomás se basa en el lenguaje común para determinar el sentido primero de la palabra imagen y aplicarlo a *Génesis* 1, 26 que dice que el hombre ha sido «hecho a imagen de Dios». Él se mueve en la dirección de una interpretación que ve esta frase bíblica como la expresión de la vocación esencial del hombre y de su tarea principal, unirse a Dios y participar de la vida trinitaria. Efectivamente, «la semejanza es una causa de amor» y así la imagen de Dios en nosotros es la base de nuestra amistad con Él[95].

El reproche de Emil Brunner, citado en la introducción, a saber, que San Ireneo y la teología católica habrían introducido la distinción fatal entre «imagen natural» e «imagen sobrenatural», pierde su sentido, porque Santo Tomás enseña que Dios ha creado al hombre en vista de su participación de la vida divina, y que la imagen de Dios en el hombre natural está siempre relacionada con Dios, porque el intelecto humano está ordenado a la visión de Dios[96]. Esta imagen de Dios en el hombre natural, siendo solamente un esbozo, debe desarrollarse en la vida de gracia en las virtudes para llegar a su cumplimiento final en la visión de Dios.

Hemos notado también la coherencia de la explicación de Santo Tomás, en cuanto presupone el deseo natural de ver a Dios inscrito en el alma espiritual que por eso puede ser llamada a participar de la vida divina y que es así imagen de la Trinidad, imagen que en su estado natural todavía no está actualizada plenamente, pero que lo será por la gracia y la gloria,

[95] *Suma contra gentiles* I, 2. Cfr. *S. Th.* I-II, 27, 3 (sobre la semejanza como causa de amor).

[96] *S. Th.* I, 12, 1.

por el Mediador Jesucristo, Él mismo imagen perfecta de Dios, a quien el hombre debe llegar a ser conforme.

Al mismo tiempo, haciendo recurso a unas distinciones sutiles, Tomás sugiere cómo se puede explicar que algunos Padres y teólogos hayan llegado a interpretaciones diferentes de la frase del *Génesis*.

1

El argumento de este ensayo se divide en dos partes. En primer lugar estudiaremos lo que escribe Santo Tomás sobre el sentido del nombre de padre, atribuido a Dios, para describir su relación con las creaturas en el plano natural; Dios es el creador, autor de todos los bienes, que en su providencia gobierna el mundo y atiende a la educación de los hombres. Lleno de misericordia su paternal solicitud se extiende a todos. De su parte, el hombre debe a su Padre reverencia y obediencia. En la segunda parte del ensayo se trata de la relación de Cristo con su Padre, de nuestra relación con el Padre que nos ha adoptado y de la consumación de la historia cuando el Padre entregará todo a Cristo.

Los comentarios bíblicos del Aquinate constituyen un fondo muy rico de datos sobre nuestro tema, pero son poco estudiados. Hablando de Dios Padre, santo Tomás cita repetidas veces ciertas frases de la Sagrada Escritura como *Mateo* 11, 27; *Lucas* 22, 29; *Juan* 1, 18; 5, 26; 6, 40; *Rom.* 8, 15; *Malaquías* 2, 10. Estos textos y otros de la misma índole son como centros donde se concentra la doctrina espiritual sobre la paternidad divina

[1] «La significación de la Paternidad de Dios en la teología espiritual de santo Tomás de Aquino», en *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra (1999)*, ed. J. L. Illanes, Pamplona 2000, 567-580.

que nutren y sostienen sus explicaciones doctrinales, dándoles unidad.

Mi ensayo está lejos de agotar todas las riquezas contenidas en los comentarios bíblicos respecto a nuestro tema. No obstante, espero poder dar una idea de la importancia que el tema tenía para Tomás y del valor de la elaboración doctrinal que nos propone.

I

El nombre «Padre» aplicado a Dios tiene varios sentidos. Significa en primer lugar que Dios es el creador del mundo y del hombre. La obra de la creación es común a toda la Trinidad pero es atribuida por apropiación a la persona del Padre. Como lo nota Tomás: «Se dice "Dios Padre" para indicar toda la Trinidad»[2] y «la Sagrada Escritura utiliza también los nombres "paternidad" y "filiación" para significar la creación de todas las cosas»[3]. En su tratado *In orationem dominicam*, Tomás hace notar que Dios se llama nuestro Padre por causa de la creación especial del hombre, porque nos ha hecho según la imagen y la semejanza de sí mismo, que no ha comunicado a las creaturas inferiores. Lo dice *Deuteronomio* 32, 6: «¿No es Él el Padre que te crió, Él quien por sí mismo te hizo y te formó?», un texto citado por Tomás unas diez veces. Con relación a este texto escribe que Dios es nuestro padre en un sentido más pleno que aquél en que lo son los progenitores[4]. De hecho, es el creador de nuestras almas[5]. A medida que nuestra semejanza con Dios llega a ser mayor por la gracia y la perfección moral, nos acercamos más a la verdadera filiación[6]. Dios es el Padre de las creaturas irracionales por una semejanza que no es más

[2] *In Galatas*, c. 1, l. 1: «Deus Pater accipitus pro tota Trinitate».
[3] *CG* IV, c. 3.
[4] *De duobus praeceptis charitatis*, art. 6: «Deus enim verior pater est».
[5] *In Hebraeos*, c. 12, l. 2.
[6] *S. Th.* III, q. 33, a. 3.

que un vestigio, según *Job* 38, 28: «¿Quién es el padre de la lluvia? ¿Quién engendró las gotas de rocío?». En fin, para los elegidos Dios es su Padre por adopción[7]. Les da la heredad celestial.

Dios es también nuestro Padre en cuanto nos saca adelante educándonos[8] y por su providencia. Se llama padre a Dios por ser Él el autor de todos los bienes[9]. En sus obras Tomás cita unas 30 veces la frase de *Santiago* 1, 17: «Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces». En el mismo sentido evoca un texto del Pseudo Dionisio[10]. Todo lo que recibimos nos llega del Padre de las luces[11]. El don más fundamental es el de nuestro ser. Dios nos conserva, nos gobierna y nos ayuda a actuar[12]. Cuando los judíos le acusaron de hacer milagros en sábado, Jesús les contestó: «Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también»[13]. Tomás comenta: «El Padre sigue obrando siempre hasta ahora conservando las creaturas en su ser [...] Dios es la causa de las creaturas de tal manera que es igualmente la causa de su existencia»[14].

Por eso llamamos a Dios «Padre», una apelación que provoca más el amor y la confianza en Él que la palabra «Dios»[15]. Un hijo recibe de su padre alimento e instrucción. Ahora bien,

---

[7] *Rom*. 8, 15: «Habéis recibido el Espíritu de adopción por el que clamamos "Abba, Padre"».

[8] Véase más adelante.

[9] *In Ad Galatas,* c. 1, l. 1: «Bonorum autem ipsorum auctor est Deus Pater».

[10] *Cael. Hierarchia*, c. 1: «Omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a Patre luminum moto». Cfr. *Q.d. de potentia*, q. 7, a. 5.

[11] *De duobus praeceptis charitatis*: «Licet omnia dona sint a Patre luminum, istud tamen donum, scilicet charitatis, omnia alia dona superexcellit [...] Cum charitate necessario Spiritus sanctus habetur».

[12] *Compendium theologiae*, II, c. 6: «[...] quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur».

[13] Jn 5, 17.

[14] *In Evan. Ioan.*, c. 5, l. 2: «Deus est ita causa omnium creaturarum quod sit etiam causa subsistendi».

[15] *In 2 Cor.*, c. 11, l. 6.

lo que un hijo recibe de su padre, lo recibimos nosotros con mayor abundancia de Dios, que nos instruye, nos nutre y nos conserva para la eternidad[16].

Sin embargo, el creador es invisible para los ojos corporales y también para nuestro intelecto durante esta vida[17]. Dios, a quien ningún hombre puede ver, habita en una luz inaccesible[18]. Dios es tan grande que el hombre se siente pequeño delante de él, más bien, casi como una nada. Tomás cita varias veces la exclamación de *Isaías* 29, 16 y 64, 8: «Mas ahora, ¡oh Yahvé!, tú eres nuestro Padre, nosotros somos la arcilla, y tú nuestro alfarero, todos somos obra de tus manos». El alfarero tiene toda libertad para hacer con la arcilla lo que quiere[19]. San Agustín añadió que el hombre se acerca a la nada cuando comete un pecado[20].

Sin embargo, a pesar del dominio total de Dios, no se debe tener miedo de Él y de su presencia. Él nos ha hecho, nos ama y nos llama a recibir sus enseñanzas y sus dádivas[21]. Desde luego, hace falta distinguir entre honrar a Dios como al padre que nos ha hecho y a Dios, Padre de Jesucristo, y nuestro padre adoptivo[22]. En varios lugares el Aquinate escribe que la adoración de Dios bajo la Ley Antigua era más bien la de un dueño, mientras que la del Nuevo Testamento es la de un Padre[23]. El nombre de Dios Padre podía ser conocido de tres maneras: como el creador de todas las cosas, según las palabras de san Pablo: «La realidad invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las creaturas». En segundo

[16] *In Evang. Matthaei*, c. 10, l. 2.
[17] *In 1 Tim.*, c. 6, l. 3.
[18] *In Evang. Ioan.*, c. 3, l. 2.
[19] *In Rom.*, c. 9, l. 4.
[20] *In Evang. Ioan.* Cfr. Tomás *In Hebr.*, c. 9, l. 4: «Nihil fiunt homines cum peccant».
[21] *In Isaiam*, c. 43.
[22] *In Evang. Ioan.*, c. 5, l. 4.
[23] *In Evang. Ioan.,* c. 4, l. 2.

lugar, como la persona a quien sola nuestra adoración es debida. De esta manera Dios no era conocido por los gentiles. En tercer lugar, como el Padre de su hijo unigénito Jesucristo. Esto ninguno lo conocía. Se lo ha aprendido por su hijo cuando los apóstoles creyeron que era el Hijo de Dios[24].

Dios es el padre de todos los hombres. Unas veinte veces Tomás cita el texto de *Malaquías* 2, 10: «¿No tenemos todos un Padre? ¿No nos ha creado a todos un Dios?» El ser Dios el padre universal de todos constituye un motivo muy fuerte para practicar el amor fraternal[25].

En su sabiduría y su bondad Dios gobierna al mundo y al hombre. Abre su mano y llena todo de bondad[26]. Su providencia comprende todas las cosas y todos los procesos[27]. Dios no solamente es la causa eficiente de nuestro ser, sino también la causa final, es decir, el fin hacia el cual todo se dirige. Debemos venerarle y amarle[28]. De hecho, Dios nos gobierna con mucha sabiduría e indulgencia, como lo dice el libro de la *Sabiduría* 12, 18. Esta frase, así como *Sabiduría* 14, 3, es citada varias veces por Tomás[29]. El texto sagrado se refiere al milagro de la navegación: los hombres confían sus vidas a un leño frágil, pero el viaje resulta posible solamente gracias a la protección divina. Dios no nos trata como esclavos, como lo hace con las demás creaturas, sino como hijos[30]. Es natural que un padre ayude y proteja a sus hijos[31].

No obstante, el gobierno divino del mundo no es una emanación causal ciega, como la procesión neoplatónica, sino

---

[24] *In Evang. Ioan.*, c. 17, l. 1.

[25] *In Gal.*, c. 1, l. 5.

[26] *In De divinis nominibus*, c. 1, l. 2.

[27] *In De divinis nominibus*, c. 9, l. 2: «Latitudo Dei nihil aliud est quam processus divinae providentiae qui omnibus superfertur, quasi continens omnia».

[28] *In Titum*, c. 1, l. 1.

[29] *In Galatas,* c. 1, l. 1; *CG* III, c. 112, etc.

[30] *In orationem dominicam*.

[31] *De duobus praeceptis charitatis*, a. 6: «Naturaliter enim pater thesaurizat filiis».

que lleva consigo la colaboración de causas segundas y de las iniciciativas humanas. Por eso hay secretos en el gobierno divino que no entendemos. En *Mateo* 11, 26 Jesús alaba al Padre porque ocultó los designios de su providencia a los sabios y los discretos, para revelarlos a los pequeñuelos. Santo Tomás comenta que no hay que pedir razón a Dios de por qué ha arreglado para cada uno de nosotros el curso de nuestra vida en tal y cual manera. Esto pertenece solamente a la voluntad divina[32].

Más arriba he citado la frase hermosa de Job, que llama a Dios el padre de la lluvia. Tomás comenta este texto mencionando el adorno de la tierra, el pasto para los animales que la providencia divina les prepara. Dios mueve las causas segundas como el sol y los cuerpos celestiales, para que produzcan sus efectos[33]. La providencia divina se extiende a los seres más pequeños de poco valor. Ni siquiera un pájaro cae en tierra sin la voluntad del Padre celestial[34]. Él sabe lo que nos hace falta para vivir. Él lo sabe por ser Dios; quiere dárnoslo por ser padre.

El padre no solamente da la vida a su hijo, sino que también le ayuda en su trabajo intelectual y asiste en la preparación de las decisiones de su voluntad, hasta tal punto que incluso se suele decir que el maestro es un padre para su discípulo. Resulta natural que los padres se ocupen de la educación de sus hijos[35]. Ahora bien, la corrección es parte de la educación. Tomás se refiere frecuentemente a *Proverbios* 13, 14: «El que ama a su hijo se apresura a corregirlo»[36]. Por nuestra parte debemos ser pacientes en las pruebas, según *Prov.* 3, 11-12: «No desdeñes, hijo mío, las lecciones de tu Dios; no te enojes, que

[32] *In Evang. Matthaei*, c. 11, l. 3: «In talibus enim Dei voluntas pro causa est».

[33] *In Job*, c. 38.

[34] *In Evang. Matthaei*, c. 6, l. 5.

[35] *In Ephes.*, c. 3, l. 4; *Q.d. de malo,* q. 15, a. 1: «Naturaliter homines sunt solliciti [...] de educatione suorum filiorum».

[36] *S. Th.* III 59, 1; *Q.d. de virtutibus,* q. 3, a. 1.

corrige y aflige al hijo que le es más caro»[37]. El Padre celestial nos corrige de tres maneras: infundiéndonos respeto y temor (la sabiduría conduce al temor al Señor); perdonando nuestros pecados; alejándonos del mal[38]. Es ventajoso ser corregido por el Padre, porque es un signo de que Dios nos ama[39].

Un aspecto de la providencia divina es la misericordia de nuestro Padre celestial. Tomás cita unas siete veces en sus comentarios bíblicos la frase de *2 Cor.* 1, 3: «Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo». Comenta Tomás que ser compasivo es propio de un padre. Por misericordia el hombre quita la miseria de otros. La misericordia es propia de Dios en grado superlativo, no en cuanto se entristece por la miseria de otros, sino en cuanto aparta los defectos por la gracia que da[40]. Comentando el *Salmo* 26, 10: «Aunque me abandonaran mi padre y mi madre, Yahvé me acogerá», Tomás escribe que cuando más falta cualquier ayuda humana, el auxilio divino nos es dado en abundancia[41]. En su solicitud paterna Dios se ocupa de los pobres y pequeños, según *Sabiduría* 6, 6: «El pequeño hallará misericordia», un texto citado cuatro veces por Tomás[42]. La misericordia nos hace conformes a Dios[43]. El hombre es llevado a ser misericordioso por el ejemplo de la misericordia divina[44]. Por eso Jesús nos dice: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36).

Además de ser misericordiosos hacia los hombres tenemos otros deberes. El hijo debe mostrar reverencia respecto

---

[37] El texto es citado por Tomás en su exposición *In orationem dominicam*.

[38] *Sermo* 8.

[39] *In Job*, c. 5; *In Evang. Ioan.*, c. 11, l. 1.

[40] *In 2 Cor.*, c. 1, l. 2.

[41] *In Job*, c. 12. Cfr. *In Evang. Ioan.*, c. 16, l. 2: «Maxime adest in necessitatibus».

[42] Cfr. *In IV Sent.*, d. 46, q. 2, a. 2 A; *De reg. principum*, I, c. 12.

[43] *Catena aurea in Lucam*, c. 6, l. 8.

[44] *S. Th.* III 84, 1: «Homo inducitur ad misericordiam exemplo divinae misericordiae».

de su padre[45]. En su exposición sobre el *Padre nuestro* Tomás menciona algunos de estos deberes: honrar al Padre; imitar su bondad; obedecer a su voluntad; ser paciente en las pruebas de la vida[46]. Es natural que un hijo honre a su padre y se indigne con las injusticias que le han hecho[47]. Por extensión debemos honrar a nuestros padres y superiores porque ellos participan de la dignidad de Dios que es el Padre y dueño de todos[48].

En conclusión, repite Tomás que Dios debe ser honrado por nosotros como el Padre común de todos[49]. Si hay un solo Padre de todos, no se puede despreciar a nadie por su origen[50].

II

En el Nuevo Testamento nos es revelado que Dios es también padre en este sentido de que tiene un hijo, igual a Él en la divinidad que, sin embargo, tomó la naturaleza humana y ha vivido en medio de nosotros para hacernos hijos adoptivos del Padre. Tomás observa que es necesario para el cristiano creer que Cristo es el verdadero hijo de Dios[51]. En el Antiguo Testamento todos llegaron al conocimiento del Padre, aunque no en cuanto Padre, sino en cuanto Dios[52]. Esta revelación se hizo por Cristo, a saber, por su enseñanza y por sus milagros, pero había sido preparada por los profetas y por Juan el Bautista, a quien el Padre envió como precursor para anunciar la próxima llegada de su Verbo[53].

---

[45] *In Job*, c. 27.
[46] *In orationem dominicam*.
[47] *In Evang. Matthaei*, c. 10, l. 2.
[48] *S. Th.* II-II 63, 3.
[49] II-II 97, 4.
[50] *In Evang. Matthaei*, c. 6, l. 3.
[51] *In Symbol. Apostolorum*, art. 2.
[52] *In Evang. Ioan.*, c. 1, l. 1.
[53] *Ibid.*

En primer lugar debemos estudiar la relación de Cristo con su Padre. Para Tomás el Evangelio según san Juan es la fuente más importante para su conocimiento. Cuando Jesús dice que es su Padre quien le glorifica (Jn 8, 54), según Tomás sus palabras significan que el Padre glorifica al Hijo con la gloria de la divinidad, generándolo igual a sí mismo. El Verbo eterno recibe la naturaleza divina del Padre, no por una decisión sino por generación natural[54]. Conociéndose a sí mismo el Padre engendra al Hijo que es el contenido de este conocimiento[55]. Así el Padre es el principio fontanal de la divinidad[56].

El Hijo es el Verbo, es decir la sabiduría, la imagen del Padre, consustancial a Él. Por la intelección de sí mismo, el Padre concibe el Verbo[57]. Por eso Jesús dice: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado» (Jn 7, 16), palabras que Tomás entiende así: la doctrina de uno no es otra cosa que su verbo. Ahora bien, El Hijo de Dios es su verbo, y por eso la doctrina del Padre es el Hijo mismo[58]. Por su unidad con el Padre el Hijo recibe la vida del Padre y vive a causa de su Padre, poseyendo en sí la naturaleza del Padre[59]. Su semejanza con el Padre es perfecta, porque tiene la misma esencia. Porque es la imagen del Padre, es por el Hijo que llegamos a conocer al Padre, como resulta de la respuesta de Jesús a Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). Tomás insiste en la consustancialidad del Hijo con el Padre[60]. ¿Cómo entonces entender la frase «el Padre es más grande que yo»? Tomás la explica diciendo que el Padre es mayor en cuanto es el principio que da la naturaleza, que el Hijo recibe, pero el Hijo no es menor, sino

[54] *In Evang. Ioan.*, c. 1, l. 1.

[55] *Ibid.*, c. 5, l. 3: «Pater videns se et intelligens concipit Filium qui est conceptus huius visionis».

[56] *In Ephes.* c. 4, l. 2: «Pater est fontale principium divinitatis».

[57] *In Evang. Ioan.*, c. 1, l. 1.

[58] *Ibid.*, c. 7, l. 2.

[59] *Ibid.,* c. 6, l. 7.

[60] *Ibid.*, c. 14, l. 2 y l. 3.

igual, porque recibe todo lo que tiene el Padre[61]. «Todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío» (Jn 17, 10), lo que muestra la igualdad del Hijo y del Padre[62]. En la generación eterna el Hijo recibe del Padre las razones de todo lo que llega a ser (*rationes omnium fiendorum*). En la *Oración sacerdotal* de Jesús da expresión a su amor al Padre. De hecho, el Evangelio de San Juan subraya esta intimidad y la presencia del Padre en su Hijo. Jesús mismo dice que él está en el Padre y el Padre en él (Jn 14, 10). Con estas palabras se expresa la consustancialidad; por la frase «estaba con Dios» (Jn 1, 1) viene significada la distinción de las personas divinas[63]. La unidad del Padre y del Hijo es doble, a saber, la unidad de la misma naturaleza y la unión que es el fruto del amor[64]. El Padre no estuvo jamás separado del Hijo[65]. Jesús mismo repite que no está solo, sino que ora en unión con su Padre (Jn 5, 31 ss.). De hecho, Jesús y el Padre son una sola cosa (Jn 10, 30), es decir, añade Tomás, por naturaleza, honor y poder[66]. Así quien recibe a Cristo, recibe al Padre y quien ama al Hijo, ama al Padre[67].

En conexión con esto debemos mencionar el tema del conocimiento del Padre por el Hijo y viceversa. En *Mateo* 11, 27 Jesús dice: «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo». Tomás explica que el Hijo conoce al Padre, como se conoce a sí mismo[68]. Por eso Jesús puede decir: «Hablamos de lo que sabemos y de lo que hemos visto damos testimonio» (Jn 3, 11). Jesús habla únicamente del Padre y de lo que ha visto y oído, y afirma que «todo lo que oí de mi Padre, os lo he dado a co-

[61] *Ibid.*, c. 14, l. 8.
[62] *Ibid.*, c. 17, l. 2: «[...] in quo ostenditur aequalitas Filii ad Patrem».
[63] *Ibid.,* c. 1, l. 1.
[64] *Ibid.,* c. 17, l. 3.
[65] *Ibid.*, c. 1, l. 2: «Numquam Deus solitarius fuit a Filio».
[66] *Ibid.*, c. 10, l. 5.
[67] *Ibid.*, c. 15, l. 5.
[68] *Ibid.*, c. 8, l. 4.

nocer» (Jn 15, 15), porque recibir la ciencia del Padre es recibir su esencia[69].

Hay también la unidad de voluntad entre el Hijo y el Padre. Delante de la tumba de Lázaro, Jesús dijo: «Padre te doy gracias porque me has escuchado; yo sé que siempre me escuchas». Tomás comenta: porque la voluntad del Padre es la del Hijo, cuando el Padre actúa según su voluntad cumple la voluntad del Hijo[70]. El Hijo entró en el mundo para hacer la voluntad de su Padre (Jn 6, 38). Esta frase es citada unas cincuenta veces por Tomás. Para Jesús significa hacer las obras que su Padre deseaba de él[71]. Por consiguiente, hay también unión del Padre y del Hijo en la acción. En *Juan* 14, 10 Jesús dice que el Padre, que mora en él, hace sus obras. Todo lo que hace el Padre, el Hijo lo hace igualmente[72]. Lo que hace el Hijo lo recibe del Padre[73]. Hay una conformidad total entre el Padre y el Hijo. El Padre que ha enviado a su Hijo, es quien le mandó lo que ha de decir y proclamar (Jn 12, 49). Porque el Hijo es la imagen del Padre, las razones tanto de todas las cosas como las de todas las acciones, son entregadas al Hijo, quien es la sabiduría del Padre[74].

En vista de esta unidad algunos textos de la Biblia parecen extraños. San Pablo escribe que el Padre entregó a su propio Hijo por todos nosotros (*Rom.* 8, 32). Tomás comenta, explicando el sentido de esta afirmación: Aunque Cristo fuera su hijo muy amado, el Padre lo expuso en su naturaleza humana a la muerte y a los sufrimientos de su pasión para la expiación de nuestros pecados. En este sentido «entregar» significa decidir la

---

[69] *Ibid.*, c. 15, l. 3.

[70] *In Evang. Ioan.*, c. 11, l. 6.

[71] *Ibid.*, c. 4, l. 4: «[...] ut compleam opera quae scio eum velle». *In orat. domin.*, a. 3: «Secundum quod homo (Christus) habet aliam voluntatem a Patre et secundum hanc dicit se non facere voluntatem suam sed Patris».

[72] *In Philip.*, c. 3, l. 3: «Quaecumque Pater facit, et Filius similiter facit».

[73] *In Evang. Ioan.*, c. 15, l. 5.

[74] *Ibid.*, c. 12, l. 8.

encarnación, la vida pública y la pasión. Además, este verbo quiere decir también que el Padre inspiró a Cristo la voluntad y la caridad, con las que se entregó a sí mismo voluntariamente a la muerte (*Efesios* 5, 2). Por otro lado, Judas y también los judíos entregaron a Jesús porque ocasionaron su muerte[75].

Detrás de este designio de vencer el mal terrible de los pecados por el amor y la obediencia de Jesús sufriendo en la cruz, está la voluntad del Padre de invitar a todos los hombres a participar en su vida divina. De este modo Jesús dice: «Así os digo: en verdad que no es voluntad de vuestro Padre que está en los cielos, que se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos» (Mt 18, 14). En su conversación con la Samaritana Jesús afirma que el Padre busca a verdaderos adoradores que le adorarán en espíritu y en verdad. En su comentario Tomás subraya que Jesús, hablando con la mujer, emplea el término «Padre» en vez de «Dios», para indicar que ya no es la misma adoración como en el Antiguo Testamento[76]. La voluntad salvífica universal del Padre celestial se ve igualmente en la misión de los apóstoles a todas las naciones para convertirlas, misión que es la continuación de la misión que el Padre había dado al Hijo[77]. Todavía más explícitas son las palabras de Jesús en *Juan* 6, 40: «Ésta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en él, tenga la vida eterna». En cuanto a la misión de los discípulos Tomás escribe: «Como el Padre que me ama me envió al mundo para sufrir la pasión para la salvación de los creyentes, así yo, que os amo, os envío al mundo para soportar pruebas por amor de mi nombre»[78]. El Padre ama tanto a los hombres que a veces permite unas pruebas para los elegidos, a fin de que salga un bien para todos[79].

---

[75] *In Rom.*, c. 8, l. 6.
[76] *In Evang. Ioan.*, c. 4, l. 2.
[77] *Ibid.*, c. 12, l. 8.
[78] *Ibid.*, c. 20, l. 4.
[79] *Ibid.*, c. 20, l. 5.

Sin embargo, para que los hombres crean en Cristo, el Padre debe atraerlos. Esta «tracción» no lleva consigo una cierta coacción, sino que se hace por la persuasión, por una revelación interior o por los milagros. De hecho el Padre habla interiormente a los elegidos[80]. Efectivamente, hay un doble conocimiento del Padre: por instrucción en la verdadera doctrina y por una voz interior[81]. Tomás pone de relieve el instinto interior que impele a la fe[82]. Cita una frase de San Agustín: «Trahit sua quemque voluptas» (cada uno es atraído por aquello en lo que se deleita). El hombre será atraído mucho más hacia Cristo si se deleita en la verdad, la justicia y los valores imperecederos.

Ser atraído por Dios como condición de la salvación pone un problema. Si unos se convierten y otros no, ¿es porque los últimos no son atraídos por el Padre? Tomás contesta que por sus propias fuerzas el hombre no puede alzarse hacia el orden sobrenatural. Si no llegan allí, no es porque el Padre no los atrae, sino por un obstáculo en quienes no llegan. Dios extiende su mano a todos, pero los hay entre los hombres que no toman la mano extendida. En los que de hecho son atraídos, aparece la inmensidad de la misericordia divina, en los otros brilla el orden de la justicia de Dios. En cuanto a la selección no hay que buscar una razón, porque ésta depende únicamente de la complacencia de la voluntad divina[83].

La preocupación del Padre celestial con nuestra salvación eterna es expresada también por la metáfora del agricultor. Somos como un campo que Dios está labrando, interior y exteriormente[84]. Tomás cita un texto en este sentido de san Agustín: Dios nos corrige y perfecciona, arrancando malas hierbas por

[80] *Ibid.*, c. 1, l. 15.

[81] *In Evang. Ioan.*, c. 17, l. 6.

[82] *Ibid.*, c. 6, l. 5: «Ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum».

[83] *In Evang. Ioan.*, c. 6, l. 5.

[84] *In 2 Tim.*, c. 2, l. 3: «Agricola est interius et exterius operans»; *In 1 Cor.*, c. 3, l. 2: «Dei agricultura estis, quasi ager a Deo cultus».

su palabra, abriendo nuestros corazones como el arador la tierra, plantando las semillas de sus mandamientos y aguardando los frutos de nuestra piedad[85]. En esto será glorificado el Padre cuando demos mucho fruto[86].

Uno de los aspectos de la relación especial de los creyentes con Dios Padre es la confianza con que pueden dirigirse a Él. Jesús dijo a los apóstoles que todo lo que había oído de su Padre, se lo había dado a conocer a ellos (Jn 15, 15), lo que, según Tomás, es un signo de verdadera amistad[87]. Por consiguiente, podemos dirigirnos al Padre con una confianza total. Jesús nos prometió: «Cuanto pidiereis al Padre, os lo dará en mi nombre» (Jn 16, 23). Tomás comenta que con estas palabras Jesús nos promete un trato de familiar intimidad con Dios. De ahí que nuestra oración debe proceder de un afecto filial[88]. Si un padre humano ya es bueno para sus hijos, cuánto más el Padre celestial nos dará cosas buenas, si se las pedimos (Mt 7, 11). Lo llamamos «nuestro Padre» y así nos da lo que necesitamos como un padre a su hijo[89]. La intimidad de nuestro trato con el Padre se ve también en el uso de la palabra *abba*. San Pablo escribe que «por ser sus hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita "Abba, Padre"» (*Gálatas* 4, 6). Tomás menciona a lo largo de sus obras más de cuarenta veces la palabra *Abba* y pone de relieve «el Espíritu de adopción». Así ya en la boda en Caná Jesús cambió el agua del miedo en el vino de la caridad, cuando nos dio el Espíritu de los hijos adoptivos de Dios[90]. Con respecto al verbo «gritar», hace notar

[85] *Catena aurea in Ioan.*, c. 15, l. 1: «(Deus) nos colit, meliores nos reddit. Cultura ipsius est in nos, quod non cessat verbo suo extirpare mala semina de cordibus nostris, aperire cor nostrum tamquam aratro sermonis, plantare semina praeceptorum, expectare fructum pietatis».

[86] *In Evang. Ioan.*, c. 15, l. 1: «Ex fructificatione nostra Pater glorificatur».

[87] *In Evang. Ioan.*, c. 15, l. 3.

[88] *In Evang. Ioan.*, c. 16, l. 6.

[89] *In Evang. Matth.*, c. 7, l. 1: «Quia nos vocamus eum patrem, tribuit nobis quod pater filio».

[90] *In Evang. Ioan.*, c. 2, l. 1.

que no significa orar en alta voz, sino con gran afecto y fervor. Entonces gritamos «Abba, Padre» cuando el fuego del Espíritu Santo enciende en nosotros el deseo de Dios[91].

El comentario de Tomás sobre el *Padre nuestro* resume su doctrina sobre la oración cristiana. El *Padre nuestro* expresa por qué podemos esperar todo de Dios: es nuestro Padre y, si es un padre, desea lo que aprovecha a sus hijos («si enim est pater, vult utilitatem filiorum»); puede ayudarnos, porque está en el cielo. Precisamente estas palabras muestran que se puede pedirle todo a nuestro Padre («omnia impetrabilia»). Si los hombres siendo malos saben dar cosas buenas a sus hijos, «¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?» (Lc 11, 13). Finalmente, Tomás añade que a Dios le gusta más la oración que no proviene de una situación de necesidad, sino de un amor sincero[92]. Si Dios es nuestro Padre debemos no solamente respetarle, sino también tomar cariño hacia él[93]. Este afecto suave debemos mostrarlo también a todo hombre en miseria. La relación familiar con el Padre implica, según las palabras de Jesús, que el Padre y Él vendrán y harán morada en nosotros (Jn 14, 23). Tomás comenta que la visita de Dios a nosotros significa que nos acercamos a Dios; que Él nos llena con sus dones, nos ilumina y nos ayuda, dándonos la perseverancia en el amor y en la presencia divina[94].

La filiación nuestra llegará a ser más completa a medida que cumplimos la voluntad de Dios[95]. Jesús nos dio un ejemplo: como Él renunció a su propia voluntad, así nosotros de-

[91] *In Gal.*, c. 4, l. 3: «[...] clamare facientem non magnitudine vocis sed magnitudine et fervore affectus. Tunc enim clamamus Abba, Pater, quando per affectum accendimur calore Spiritus Sancti ad desiderium Dei».

[92] *In Evang. Matthaei*, c. 6, l. 3.

[93] *In orationem dominicam*, a. 2: «Cum ergo Deus sit pater noster, non solum debemus eum revereri et timere, sed etiam ad eum habere debemus dulcem et pium affectum».

[94] *In Evang. Ioan*, c. 14, l. 6.

[95] *Ibid.,* c. 12, l. 4.

bemos someter la nuestra totalmente a Dios[96]. De hecho, el hombre tiene una gran responsabilidad como aparece en las parábolas del rey que quiso exigir cuentas a sus siervos[97] y la de los talentos (Mt 25, 14-30). Con respecto a las palabras de Jesús «Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23, 9) Tomás hace notar que en este texto «tener un padre sobre la tierra» significa buscar su heredad en este mundo[98].

Recapitulando, con referencia a la voluntad de Dios Padre con relación a nuestra conducta, se puede decir que debemos asimilarnos a Él: el signo de una filiación es que uno se asimile a aquél cuyo hijo es[99]. Es decir, que lo mejor que podamos imitemos la bondad de Dios en nuestro afecto y en nuestras obras[100]. Por consiguiente, se trata de «ser perfectos como perfecto es nuestro Padre celestial» (Mt 5, 48), una palabra de Jesús que es citada muchas veces por Tomás. Comentando las palabras de Felipe en *Juan* 14, 9 «muéstranos al Padre y nos basta» Santo Tomás escribe que Felipe había entendido que en el Padre estaba la explicación de todo y que la visión del Padre es el fin de todos nuestros deseos.

---

[96] *De perfectione vitae spiritualis*, c. 10.

[97] Mt 18, 23 ss.

[98] *In Evang. Matthaei*, c. 23, l. 1: «Ille proprie dicitur patrem habere in terris qui haereditatem quaerit in terris».

[99] *In Evang. Ioan.*, c. 8, l. 5: «Signum alicuius filiationis est quod assimiletur ei cuius filius est».

[100] *In Iob*, c. 23: «[...] quod homo secundum suum posse imitetur in suis affectibus et operibus divinae bonitatis operationem».

SUMA CONTRA LOS GENTILES[1]

La manera en que Santo Tomás ha construido la cristología en la *Suma contra los gentiles* es bastante diferente del tratado correspondiente en la *Suma de teología*. Una comparación con la Tercera Parte de la *Suma de Teología* pone de relieve las siguientes diferencias:

Suma de teología III	*Suma c. Gentiles* IV cc. 27-55
Cuestiones 2-15: sobre la unión misma de una persona divina con la naturaleza humana. Cc. 2-6: lo que es esta unión en la persona que la asume; cc. 7-15: la unión de parte de la naturaleza humana, la gracia de Cristo, su poder, las debilidades inherentes a su naturaleza humana.	Cc. 1-26: las verdades sobre Dios mismo que son propuestas a la fe y trascienden la razón. Cc. 27-78: lo que Dios ha hecho y que excede la razón. Cc. 79-97: lo que se espera en el fin y que sobrepasa la razón.

[1] «La cristología de la *Suma contra los Gentiles*», en *Actas del IV Congreso internacional de la S.I.T.A.*, Tomo I, 209-228, Publicaciones obra social y cultural, Cajasur, Córdova 1999.

Cuestiones 16-26: problemas consecutivos a la unión. C. 16: las propiedades de las dos naturalezas y la persona de Cristo. C. 17: la unión ontológica. C. 18: las dos voluntades. C. 20: la relación de Cristo en cuanto hombre con el Padre. C. 25: su relación con los otros hombres. Cuestiones 27-59: los acontecimientos principales de la vida de Cristo en la tierra.	C. 27: La encarnación del Verbo según la tradición de la Sagrada Escritura. Cc. 28-38: errores con respecto a la encarnación. C. 39: lo que la fe católica enseña sobre la encarnación (dos naturalezas, una persona: «hoc enim solum modo salvari possunt ea quæ in Scripturis circa Incarnationem traduntur»). C. 40: objeciones contra este dogma. Cc. 41-48: cómo hay que entender el dogma. C. 49: solución de las objeciones. C. 50: el dogma no es imposible. Cc. 51-55: la conveniencia de la encarnación. Cc. 79-89: sobre la resurrección

Nuestro resumen muestra que el tratado sobre Cristo de la *Suma contra los Gentiles* está organizado en clave apologética. El cuarto libro en su totalidad considera los dogmas principales de la fe que trascienden la razón natural. En los capítulos sucesivos, que tratan del misterio de Cristo, el texto pone de relieve que la encarnación es un misterio. Luego determina la única manera en que se hace justicia a las afirmaciones bíblicas sobre la persona de Jesús, a saber, atribuyéndole la unión de las naturalezas divina y humana en una sola persona. Refuta los

numerosos errores a propósito del misterio de Cristo, muestra cómo hay que entenderlo y cómo contestar a las objeciones. Por último, santo Tomás hace más aceptable y hasta atractiva esta parte de la doctrina cristiana, indicando las razones de conveniencia en favor de la encarnación del Hijo de Dios. Por el contrario, la intención apologética no predomina en la *Suma de teología*, que es una exposición clásica de la teología de la encarnación del Verbo divino. Además, allí es más marcada la división del tema del Hijo de Dios en dos partes: la teología del Verbo, que pertenece al tratado de la Santísima Trinidad en la Primera Parte y, por otro lado, la teología de la encarnación y de la redención, que es estudiada en la Tercera Parte como el camino por el cual el hombre puede llegar a su verdadero fin.

Tampoco hay en la *Suma contra los Gentiles* una exposición de la vida interior de Jesús, de su ciencia o de la relación de su vida sensitiva con su voluntad; una vida interior mucho más unificada que la nuestra[2]. Por ejemplo, la *Suma de teología* habla de una operación teándrica, no en el sentido de una confusión de la acción divina con la humana, para indicar que la voluntad divina podía usar la voluntad humana. La *Suma contra los Gentiles*, por el contrario, no presenta más que unas indicaciones en este sentido[3]. Según la *Suma de teología,* la operación de Cristo no es otra que la de Dios, en cuanto su naturaleza humana es el instrumento de su divinidad; sin embargo, su naturaleza humana posee una operación propia distinta de la acción divina[4]. Igualmente es muy notable en la *Suma contra los Gentiles* la ausencia de un tratado sobre los acontecimientos principales de la vida de Jesús, que Tomás, introduciendo una innovación en la teología, ha expuesto con muchos detalles en la Tercera Parte de la *Suma de teología*.

[2] *S. Th.* III 19, 2.
[3] IV, c. 41, fin.
[4] *S. Th.* III 19, 1 ad 2 y ad 5.

La razón de estas omisiones es, a mi parecer, la intención apologética del cuarto libro de nuestra *Suma*. Además de querer refutar los grandes errores cristológicos de los primeros siglos de la Iglesia, Santo Tomás escribió también su *Suma* para contestar a los ataques de los enemigos de la fe cristiana, entre otros, de los musulmanes. Para ellos como para los judíos, la doctrina de la encarnación de Dios al igual que el hecho de que hay filiación en Dios, era una afirmación incomprensible, una blasfemia misma. Esto explica por qué la *Suma contra los Gentiles* presta mucha atención a estos temas. Además, según los musulmanes, la redención es una teoría inútil y falsa: la conciben como un rescate que rechazan. Según los judíos el Mesías no debía sufrir. Se entiende entonces por qué Tomás deseaba tratar estas cuestiones. El contenido del libro IV de la *Suma contra los Gentiles* confirma de hecho que Santo Tomás se proponía también defender la fe contra las críticas de los no creyentes, y que ha concebido su libro como una colección de argumentos, de los cuales los misioneros y otros podían servirse. Resulta, no solamente de los temas tratados y de los argumentos elegidos, sino también del texto del sexto capítulo, primer libro, que Tomás perseguía también la refutación de los ataques de los musulmanes.

Al principio de su libro Tomás describe así la intención de su obra: anunciar la verdad divina, que ha sido comunicada, y combatir los errores contra esta verdad. Más adelante, en el capítulo noveno, explica cómo se debe proceder: con respecto a las verdades que la razón puede establecer, se usan argumentos y se resuelven las dificultades planteadas; respecto a las verdades que recibimos por revelación, el modo de proceder tiene como base la Sagrada Escritura[5], cuya autoridad ha sido confirmada por parte de Dios por medio de milagros. Se pueden, sin embargo, indicar algunas analogías, en el orden natural,

[5] El título del capítulo 27 dice: «Sobre la encarnación según la tradición de la S. Escritura».

de las verdades pertenecientes al mundo sobrenatural -añade muy modestamente- para manifestar así estas verdades. Con estas palabras califica el enorme trabajo de explicación de las verdades de la fe que llevó a cabo. Estas analogías serán un consuelo para los creyentes, pero no sirven para convencer a los adversarios.

Antes de abordar la cristología de la *Suma contra los Gentiles*, conviene ilustrar este carácter del libro comparando lo que se dice en él sobre la conveniencia de la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad con el texto correspondiente de la *Suma de teología.* En *S. Th.* III 3, 8 son propuestos los siguientes tres argumentos:

(a) el Verbo es el modelo de toda la creación. Así la unión de Dios con las creaturas se hizo entre realidades que presentan una cierta semejanza.

(b) Los hombres son invitados a participar de la filiación divina y ser conformes a la imagen del Hijo.

(c) El pecado del primer hombre se situó en el nivel del intelecto puesto que deseaba alcanzar el conocimiento del bien y del mal.

Así era conveniente que, como remedio, fuera la Sabiduría personal que, encarnándose, conduciera al hombre a Dios.

En *CG* IV, c. 42 el primer argumento en favor de la encarnación del Hijo de Dios es que el fin último del hombre es la contemplación de la Verdad; ahora bien el Verbo procede por emanación intelectual del Padre y es la fuente de todo conocimiento. Tomás añade que hay una afinidad especial entre el Verbo de Dios y el hombre, en cuanto la especificidad del hombre es ser racional. Por último, subraya que hay una semejanza con el Verbo que es el modelo de toda la creación.

Se nota que mientras en la *Suma de teología* Tomás insiste en la historia de salvación, en la *Suma contra los Gentiles* pone

de relieve el aspecto intelectual de la unión hipostática, por un lado, y de la naturaleza humana del hombre por otro, poniéndose así en el nivel de una discusión con filósofos y doctores musulmanes o judíos, que podían aceptar como fin último del hombre la unión intelectual con Dios.

El cuarto libro de la *Suma contra los Gentiles* trata de verdades que la razón no puede demostrar ni, desde luego, razonablemente negar. Tomás empieza su exposición inmediatamente con la cuestión de si hay una filiación en Dios. Después se estudia cómo hay que concebirla y cuál es la persona del Espíritu Santo[6]. Por fin, aborda el tema de la Encarnación. En estos capítulos, textos de la Sagrada Biblia son la base de sus exposiciones. De hecho, se trata de establecer doctrinas que sobrepasan la razón humana pero que Dios ha revelado. Tomás introduce[7] el tema de la conveniencia de la revelación divina con una consideración del deseo humano de unirse a Dios, por un lado, y de la insuficiencia de la razón humana, que ni siquiera conoce el camino hacia Dios, por otro lado. De ahí es que Dios en su bondad sobreabundante se reveló. En esta revelación se observa un orden: procede de lo imperfecto hacia lo más perfecto, como es también el caso en los procesos de la naturaleza. Así, al principio, los hombres creen el mensaje, pero no lo entienden; después llegarán a un conocimiento más claro de lo revelado. En el cuarto libro Santo Tomás trata de lo que ha sido revelado para que lo creamos como verdades que trascienden nuestra razón. Así lo que ha sido revelado sirve de principio y de base; tratamos de entenderlo en cuanto es posible y de defenderlo contra los ataques de los infieles. Lo revelado es dividido por Tomás en tres partes: lo que es propuesto sobre Dios mismo a la fe; la revelación de lo que Dios ha hecho y trasciende el nivel natural; lo que se espera en la resurrección final.

---

[6] Caps. 15 ss.

[7] Véase cc. 2 s. y 15 ss.

La demostración a partir de textos bíblicos de que hay filiación en Dios y de la procesión del Espíritu Santo como persona divina parece dirigida primariamente contra judíos y musulmanes, quienes aceptan hasta un cierto punto la autoridad divina de los Libros Sagrados, o, por lo menos, entienden que los cristianos atribuyen autoridad a estos libros. En segundo lugar, se dirige contra las diferentes herejías que han visto la luz en el mundo cristiano. Cuando se interpreta mal la Sagrada Escritura aparecen errores. La teología se basa en la interpretación justa de los textos bíblicos, a saber, en el sentido que la Iglesia lee en ellos.

Después de haber establecido que según la Sagrada Biblia Dios tiene un hijo, Tomás defiende el sentido ortodoxo de esta filiación contra Fotino, Sabelio y Arrio. Fotino y Pablo de Samosata, basándose en unas frases de la Biblia, pretenden que Jesús hubiese alcanzado por sus méritos el honor de ser llamado «Hijo de Dios». Con un despliegue magistral de citas de la Biblia Tomás muestra la inanidad de esta interpretación. Según Sabelio, siendo Dios uno, lo que se dice de Cristo según su naturaleza divina debe ser atribuido al Padre[8]. Arrio, por el contrario, afirma que es verdad que el Hijo de Dios existía antes de encarnarse, e incluso antes de la creación, pero que él no es de la misma naturaleza que el Padre. Tomás piensa que esta posición tiene su origen en el platonismo (neo-platonismo)[9]. El texto fundamental en su refutación es *Hebreos* 1, 5: «Cui dixit aliquando angelorum, Filius meus es tu. Ego hodie genui te»[10]. En los capítulos VIII, IX y X vienen analizados los textos bíblicos que dan una apariencia de verdad a la teoría de Arrio. El Doctor Angélico despliega una penetración del mensaje bíblico fuera de lo común. Una consideración meticulosa de lo que dice la Biblia pone en evidencia que lo que se propone a la fe es que el Padre y el Hijo son personas distintas pero que po-

[8] Cap. 5.
[9] La doctrina de las hipóstasis (el Principio, el Logos, y el Alma o Pneuma).
[10] Cap. 7.

seen una sola esencia. El hecho de que esta doctrina esté muy lejos de lo que se encuentra en las creaturas, lleva consigo varias dificultades para la razón humana[11]. Tomás formula nueve objeciones contra el dogma de la consustancialidad del Padre y del Hijo. La sexta objeción rechaza la distinción relativa entre ellos: las relaciones no pueden ser algo absoluto. Ahora bien, si la relación es una realidad («si est res aliqua [...]»), no puede ser la esencia divina y, por consiguiente, no es Dios mismo.

En el capítulo XI Tomás muestra mediante un análisis del conocimiento intelectual cómo hay que concebir la generación en Dios. Éste es uno de los capítulos más largos del cuarto libro y es considerado una cumbre de la cristología del Angélico. Él compara la generación como se presenta en la naturaleza en los distintos niveles de plantas y animales. El principio que viene ilustrado al amparo de ejemplos concretos es el siguiente: a medida que un viviente está en un nivel más alto, lo que procede de él queda más íntimamente unido a él. En las cosas inanimadas no hay otra emanación más que una actividad hacia fuera. En cuanto a la vida vegetativa, Tomás hace notar que la savia en el interior de la planta se convierte en semillas que, más tarde, se apartan de la planta, cayendo sobre la tierra. Los animales, por el contrario, interiorizan en sus facultades sensitivas formas que vienen de afuera. En ellos el principio y el término de esta emanación son distintos. Llegando a la vida intelectual Tomás nota que, aunque ésta recibe las formas, por las que empieza a pensar, de afuera, el intelecto ya puede reflexionar sobre sí mismo y conservar así una verdadera intimidad. Más perfecto todavía es el modo de conocer de los ángeles que se conocen por sí mismos, aunque el contenido de su intelección no es su sustancia misma, sino una forma que la representa. En Dios, en cambio, su pensamiento es su ser. Dios se conoce a sí mismo. Conociéndose es idéntico al objeto de su pensamiento. Está en sí mismo como objeto. El Verbo de Dios es, por así

[11] Cap. 10: «A creaturarum natura hoc invenitur valde remotum».

decir, Dios como objeto. Puesto que Dios no cambia jamás, el Verbo es eterno. Su ser es el ser divino, mientras que en el acto de pensar humano, con el cual el intelecto reflexiona sobre sí mismo, el objeto no es el ser físico del intelecto. El Verbo de Dios, al contrario, no es solamente una forma intencional, sino que pertenece al orden ontológico.

Este capítulo presenta una evolución de la doctrina tomista del Verbo[12]. En el *Comentario sobre las Sentencias* el Verbo es considerado como una idea que proviene de otra, así como la conclusión procede de los principios. Ahora bien, en la *Suma contra los Gentiles* Tomás afirma que el verbo es el término del acto de pensar y, según H. Paissac, también el objeto[13]. En *ScG* I 53 Tomás explica por qué es necesaria la *species expressa* o el verbo interior: el intelecto piensa también cosas ausentes; las concibe sin sus condiciones materiales. Esto no podría ser si el intelecto no formara una *intentio* de las cosas. Esta *intentio* es como (*quasi*) el término de la operación intelectual. Es distinto de la *species intelligibilis* que es el principio del acto de intelección. Lo que es concebido es el contenido inteligible de las cosas[14]. Tomás llama a esta *intentio* el verbo interior[15]. El intelecto que se conoce está presente en sí mismo no solamente por el hecho de que es intelecto, sino también porque se comprende en el acto de pensarse a sí mismo[16]. Como término de la intelección el verbo está en relación con su origen.

Santo Tomás ha privilegiado la noción de *verbo* porque le permitía describir mejor la generación en Dios, la unidad de la naturaleza divina y la oposición relativa entre las personas. Esta oposición relativa es expresada aún más claramente en obras

[12] Cfr. H. Paissac, *Théologie du Verbe. Saint Agustin et saint Thomas*, Paris 1951.

[13] *O.c.*, p. 169.

[14] II, c. 75: «Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum […]».

[15] IV, c. 11.

[16] *Ibid.*: «Sed etiam ut a se apprehensum intelligendo».

posteriores como la *Cuestión disputada sobre la potencia*[17]. El verbo está delante de mí como el objeto o como aquello en que se conoce el objeto[18]. El desarrollo de la teología del Verbo divino ha sido preparado por la *Suma contra los Gentiles.* Hay que notar que Aristóteles no habla de la producción de un verbo inteligible como un concepto en que se conoce el objeto[19], aunque subraya la inmanencia del acto de conocer[20].

En el capítulo XII el Angélico explica en qué sentido el Hijo es llamado la Sabiduría de Dios. No hay más que un solo Hijo de Dios, porque hay un solo intelecto y una única intelección[21]. Concluye este capítulo con la observación de que todo esto es lo que, instruidos por la Sagrada Escritura, podemos de una cierta manera concebir sobre la generación en Dios y lo que es propio del Hijo de Dios. En el capítulo XIV refuta varios argumentos contra una generación en Dios. La generación en Dios no tiene nada que ver con un proceso físico o con la generación en el mundo orgánico. Además en Dios no hay ningún pasar de la potencia al acto. Tampoco hay un recipiente en la generación eterna del Verbo. Las personas divinas son relaciones subsistentes, pero Dios es una sola realidad en cuanto a su esencia.

Después de los doce capítulos que presentan la teología del Espíritu Santo, el Angélico, dejando atrás la consideración de la vida íntima de Dios y de las personas divinas, se vuelve en el capítulo XXVII al misterio de la encarnación de Dios, notando que es la obra divina que más trasciende la razón. No se puede concebir algo más maravilloso que el hecho de

---

[17] *De potentia*, q. 9, a. 5: «De ratione autem eius quod est intelligere est quod sit intelligens et intellectum».

[18] Véase *Expos. in Evang. Ioann.*, c. 1, l. 1: «Verbum est id in quo intellectus intelligit».

[19] M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris 1934, 243.

[20] Se encuentra una sugerencia que va en este sentido en el *De memoria et reminiscentia*, c. 1, 450^{b}12 ss.

[21] Cap. XIII.

que el Hijo de Dios, verdadero Dios, llega a ser un verdadero hombre. Todos los demás milagros están ordenados hacia este hecho que es el más maravilloso. En este contexto Tomás cita un principio filosófico: el máximo en un género es la causa de todo lo demás en este género. Se explica así: una pluralidad de cosas que tienen todas la misma esencia (ya que pertenecen a un mismo género) exige ser explicada. Hay un nexo esencial e íntimo entre ellas. Esto es posible solamente por la causalidad de un principio, del que reciben su esencia. Este principio permite ver orden y unidad en cosas que de otro modo estarían yuxtapuestas sin explicación alguna de su conveniencia en la misma esencia genérica.

El hecho de la encarnación lo aceptamos por la revelación[22]. El *Nuevo Testamento* muestra la verdad de la naturaleza humana de Cristo, pero también la de su divinidad. Después de establecer el hecho de la encarnación de Dios y de subrayar que constituye un misterio para la razón, el Angélico empieza con su refutación de varias herejías contrarias a este dogma. Este misterio ha sido objeto de muchos errores. Fotino propone una teoría genética: el hombre Jesús habría recibido parte de la gloria divina; ya no hay encarnación sino «caro Verbum facta est». Ya no habría habido exinanición del Hijo de Dios, sino más bien una glorificación del hombre. Las palabras de Jesús «Bajé del cielo[23]» ya no serían verdaderas. Tampoco habría sido enviado el Hijo por el Padre.

El error de los Maniqueos con respecto a la encarnación, cap. XXVIII, es el de decir que el Hijo de Dios no ha asumido un cuerpo humano verdadero, sino solamente una semejanza de cuerpo. Es verdad que hablando de Cristo la Biblia emplea metáforas, como la frase «la roca era Cristo»[24], pero siempre se puede ver el sentido verdadero en otros lugares o por la

[22] Jn 1, 14; *Fil*. 2, 6-7.
[23] Jn 6, 38.
[24] *1 Cor.* 10, 6.

manera en que se expresa. Si los Maniqueos tuvieran razón, la Sagrada Escritura nos engañaría. Tomás cita numerosos textos del Nuevo Testamento que confirman la realidad del cuerpo humano de Cristo.

Según Valentino, Cristo no tenía un cuerpo terreno, sino que se llevó de arriba un cuerpo celestial (cap. XXX). Pensaba que todo lo que hay en la tierra había sido hecho por el diablo. Tomás contesta que lo que no es de esta tierra es muy distinto. Según esta teoría Cristo ya no habría tenido carne y huesos verdaderos. Además, un cuerpo celestial es por su naturaleza incorruptible. Por fin, el mundo no es un producto del diablo sino que ha sido hecho por Dios. La Biblia nos dice que Cristo no descendió del cielo según su cuerpo o según su alma, sino como el Hijo de Dios. Es frívolo decir lo contrario.

Apolinar propuso la teoría siguiente, que es muy extraña: una parte del Verbo se habría convertido en el cuerpo (la carne) de Cristo, lo que contradice abiertamente la inmutabilidad y la simplicidad divinas. En su refutación Tomás se sirve de doctrinas filosóficas: cosas que no están en el mismo género no pueden cambiarse una en otra. En toda esta discusión se nota la importancia de las sanas posiciones filosóficas para uno que reflexiona sobre el misterio de Cristo.

Para defender su posición según la cual Cristo es menor que el Padre, Arrio y Apolinar atribuyeron a Cristo, en cuanto Hijo del Padre, ciertas operaciones humanas como el maravillarse, tener miedo, pedir algo a Dios. Efectivamente negaron que Cristo tenga un alma humana. Sin embargo, es evidente que Dios no puede ser la forma sustancial de un cuerpo humano. Además la Sagrada Escritura afirma que Cristo tiene un alma[25]. Apolinar pretendía que Cristo no tuviera alma racional. Si esto fuese el caso, no habría sido un hombre, sino uno u otro animal. Además, la disposición de los miembros de un cuerpo

[25] Cap. XXXII.

orgánico corresponde a la naturaleza del alma. Si Jesús no hubiera tenido un alma humana, la disposición de sus miembros habría sido distinta. Otro error sería afirmar que el alma de Cristo existía antes de su cuerpo.

El capítulo XXXIV considera la herejía de Teodoro de Mopsueste y Nestorio, que afirman que Cristo es Dios y hombre, pero explican la unión como una unión afectiva: Jesús habría recibido una plenitud de gracia y se sometió totalmente a Dios. Esta teoría, dice Tomás, destruye la verdad de la encarnación. Lo muestra con un gran número de argumentos muy perspicaces basados en textos bíblicos. Por ejemplo, escribe que *Filipenses* 2, 6-7 «cum in forma Dei esset» no tiene ningún sentido en la teoría de Nestorio. Notamos que Tomás ha sido el primer teólogo en Occidente que cita el concilio de Calcedonia y presenta una exposición casi completa del nestorianismo.

Desde luego, afirmar con la Iglesia que Cristo es una sola persona en dos naturalezas conlleva grandes dificultades. Según Eutiques esta unión es tan entera que ya no hay más que una naturaleza, la humana disolviéndose en la divina[26]. Santo Tomás responde que Cristo tiene muchas propiedades y acciones que no se pueden atribuir a la naturaleza divina del Verbo. Además, las palabras de San Pablo «*formam servi accepit*» ya no tendrían ningún sentido. Por último, este tipo de unión por fusión o mezcla es posible solamente en las cosas que comunican en la misma naturaleza.

Algunos teólogos, como Macario de Antioquía, Sergio de Constantinopla y otros, pensaban que la humanidad de Cristo habría estado unida tan íntimamente a Dios que no le quedó a Jesús voluntad propia, sino que Dios actuaba en él. Tomás argumenta[27] que toda naturaleza tiene su propia operación. Si en Cristo no hubiese sino una operación divina, su naturaleza

[26] Cap. XXXV.
[27] Cap. XXXVI.

humana sería en vano. Su intelecto sería igualmente uno solo. Sin libre albedrío humano no hubiera podido merecer la gracia para los hombres. El origen de este error es que los que lo sostenían no sabían distinguir entre lo que es uno sin más y lo que es uno por un cierto orden. Aquí se ve que el Angélico siempre busca una explicación del porqué de un error o una herejía. La voluntad de Cristo es una con la del Padre por subordinación. En la *Suma de teología* III 18, 5 ad 2 Tomás añade que hay una verdadera comunión y conformidad de la voluntad humana de Cristo con la de Dios. Además, como un amigo actúa mirando hacia la voluntad del amigo, Cristo en su amor hace lo que el Padre desea.

En el capítulo XXXVII es combatido el error según el cual el cuerpo y el alma de Cristo no constituyen una unidad. Sus defensores querían evitar la conclusión de que son una sustancia y por consiguiente una persona creada. Pero en esta teoría las inconveniencias de varias herejías se juntan y no hay verdadera encarnación. El origen sería una equivocación de la palabras de *Filipenses* 2, 7 «habitu inventus ut homo». En el capítulo siguiente arguye contra quienes pusieron dos sustratos o hipóstasis en Cristo, aunque según ellos fuera una única persona. Tomás hace notar que la persona no es otra cosa que la hipóstasis de una naturaleza. Esta opinión es mencionada por Pedro Lombardo[28], y había sido adoptada por varios teólogos del siglo XII, pero hacia mediados del siglo XIII había sido abandonada por los maestros de París. La opinión resultó de una idea confusa de las palabras «hipóstasis» y «persona».

En el capítulo XXXIX Santo Tomás resume lo que dice la fe católica acerca de Cristo: hay en él la naturaleza divina y la naturaleza humana perfecta pero un solo sustrato. Solamente de esta manera se puede hacer justicia a lo que la Sagrada Escritura dice a propósito de Cristo atribuyéndole indistintamente lo que es propio a Dios y lo que es característico del hombre.

[28] *Sent.* III, d. 6.

No hay otra manera para explicar los textos sino diciendo que Cristo es una sola persona en dos naturalezas. Una unión por inhabitación o una unión accidental (como entre el hombre y un vestido o sus posesiones) no son suficientes. En cuanto a todo lo que la Sagrada Biblia dice de él, hay que distinguir entre lo que se dice de uno y aquello según lo cual se dice algo de él. Con respecto a la persona hay unidad en la predicación. Con respecto a aquello que se dice de él hay que distinguir entre su naturaleza divina y su naturaleza humana.

Después de haber establecido esto, Tomás formula trece objeciones contra la fe católica en la encarnación[29]. Estas objeciones reciben su solución en el capítulo XLIX. Algunas no llevan consigo una dificultad especial, otras en cambio conciernen al núcleo mismo del misterio de la encarnación. Por ejemplo, ¿cómo se puede decir que Dios nació en Belén? Para preparar e introducir la solución de estas dificultades el Angélico propone antes unas consideraciones profundas sobre varios aspectos de la unión hipostática. Mientras que Eutiques asevera que la unión se hizo en la naturaleza, Nestorio sostiene que no ha sido ni en la naturaleza ni en la persona. La fe católica, en cambio, afirma que la unión ha sido en la persona y no en la naturaleza. Para refutar estos errores hay que analizar el concepto de naturaleza. Esta palabra es empleada en diversos sentidos. Puede significar la generación de seres vivientes, la materia y la forma, el principio de la generación y del movimiento. A veces significa la *quidditas* (lo «quod quid est») que contiene todo lo que pertenece a la integridad de la especie. Ahora bien, es imposible añadir a una especie ya constituida algo que le es ajeno, sin cambiar la especie. Pero en un individuo se puede unir lo que no pertenece a la integridad de la naturaleza, como por ejemplo las calificaciones «blanco» o «músico». El individuo que es uno en la categoría de la sustancia se llama hipóstasis o, en las sustancias racionales, persona.

[29] Cap. XL.

Viene ahora una explicación psicológica del origen de las herejías cristológicas. Algunos autores (Arrio, Apolinar) concibieron esta unión como la de cosas que se unen en una naturaleza. Otros, en cambio, viendo que esto es imposible, fueron en la dirección contraria. Consideraban que lo que se añade a una naturaleza es accidental. De allí que creyeran que la unión de la naturaleza humana con el Verbo es accidental. Otros dijeron que el conjunto del alma y del cuerpo en Cristo no forman una sustancia esperando evitar así el atribuir a este compuesto el carácter de una persona.

Desde luego todo esto debe ser excluido. La unión no es tal que constituya una sola naturaleza, ni es la unión de una sustancia con cosas ajenas, accidentalmente ligadas a ella. El Verbo divino subsiste en la naturaleza humana como en lo que llegó a ser suyo por la encarnación («sicut in sibi propria facta per incarnationem»), de modo que este cuerpo es verdaderamente el cuerpo del Verbo, como también lo es el alma. «Aunque, añade Tomás, esta unión no puede ser explicada perfectamente por el hombre [...], intentaremos decir algo sobre la misma para la edificación de la fe a fin de defender la doctrina católica contra los infieles», reiterando así la finalidad de la *Suma contra los Gentiles*.

A título de explicación el Angélico propone la comparación de la unión hipostática con la del alma y el cuerpo. Se encuentra esta comparación en San Gregorio de Nazianzo[30] y en Agustín. La analogía sería más apta, escribe Tomás, si en todos los hombres hubiera un solo intelecto, como lo afirman algunos averroístas. Según estos autores este intelecto se une a la representación en la imaginación del hombre individual y así provee una cierta analogía de la unión del Verbo divino con una naturaleza humana individual. Santo Tomás menciona aquí una teoría filosófica errónea, agudamente combatida por él en su *De unitate intellectus*, para ilustrar un dogma de la

[30] *Carta* 101.

fe. En cuanto a la analogía entre la unión hipostática y la relación del alma con el cuerpo, Tomás hace notar que se puede concebir la última como la unión del alma con el cuerpo como su materia, o con el cuerpo como su instrumento. El primer modo debe ser excluido porque Dios no es de la misma naturaleza que el hombre. Los antiguos doctores han utilizado la comparación con un instrumento utilizado por un hombre y consideraron el cuerpo humano de Cristo como el órgano de su divinidad. El Angélico añade una precisión: hay instrumentos exteriores como una garlopa e instrumentos que son partes del cuerpo, como la mano, la lengua etc. Ahora bien, todos los hombres pueden ser considerados como instrumentos de Dios, pero extrínsecos y separados. Ellos son movidos por Dios hacia las operaciones que son comunes a toda creatura racional, a saber, conocer, amar el bien y obrar moralmente. En cambio, la humanidad de Cristo ha sido asumida para obrar lo que es propio de Dios, como lo es perdonar los pecados, iluminar los espíritus por medio de la gracia e introducir a los hombres en el camino hacia la perfección de la vida eterna. Esta unión se parece más bien a la unión de nuestra mano con nosotros. No importa que la humanidad de Cristo no sea de la misma forma que su divinidad. Tampoco lo es la lengua con respecto al intelecto y sin embargo es su instrumento.

Sin embargo, los ejemplos mencionados no presentan una semejanza total. El Verbo de Dios se une a la naturaleza humana de un modo mucho más sublime e íntimo que el alma al cuerpo. Esto vale tanto más puesto que el Verbo se une a la naturaleza entera de Cristo mediante la parte intelectual («praecipue cum toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur»). Aunque el Verbo de Dios penetra todas las cosas con su presencia, conservándolas y sosteniéndolas, puede unirse en un modo más eminente e inefable a las creaturas intelectuales, que pueden formalmente deleitarse en él por causa de una cierta semejanza y afinidad. Por lo visto, Tomás entiende la unión hipostática como algo que toca la naturaleza humana en

su dimensión intelectual y, mediante ella, sus otras partes. Se comprende que por eso debe provocar inmediatamente la visión beatífica en la humanidad de Cristo. En esta consideración el Angélico podía apoyarse en San Juan Damasceno. Sirviéndose de una concepción según la cual el hombre consiste de cuerpo, alma e intelecto, él escribe que el Verbo se había unido al cuerpo de Cristo por la mediación del intelecto[31].

En el capítulo XLII argumenta que la asunción de la naturaleza humana convenía más al Verbo Divino que al Padre o al Espíritu Santo, porque salvar al hombre es perfeccionarlo en su intelecto para que pueda contemplar a la Verdad misma. Así convenía que la naturaleza humana fuese adoptada por el Verbo que procede del Padre por emanación intelectual. Otra razón es que hay una afinidad entre el Verbo y la naturaleza racional del hombre, como la hay también entre el Verbo y todas las creaturas en cuanto las ideas de ellas preexisten en él.

La naturaleza asumida por el Verbo no debía preexistir a la asunción, sino que fue asumida en el momento de formarse. Si no hubiese sido éste el caso, la persona humana hubiera coexistido con la persona del Verbo[32]. Además, según esta opinión el Verbo de Dios no hubiera conocido un nacimiento humano y María no hubiera sido su madre, lo que es contrario al testimonio de la Biblia. Así como la encarnación del Verbo exige el nacimiento humano, exige también la concepción. Lo que nace, debe haber sido concebido.

En el capítulo siguiente Tomás explica que en el momento de la concepción, el cuerpo de Cristo ya debía estar unido a su alma (el Verbo no se une a la materia sino a un cuerpo orgánico). Tomás parece pensar que el cuerpo de Cristo debía estar formado y organizado desde el primer momento de la concepción, porque, según su modo de pensar, el alma espiritual no

[31] *De fide orthodoxa*, c. 50, §3. Cfr. Pedro Lombardo, *Sent*. III, d. 2, c. 2, n. 1.
[32] Cap. XLIII.

podía estar presente si el cuerpo no hubiera sido formado con sus órganos. De esto concluye que la contribución genética del padre (que según la teoría prevaleciente en aquel tiempo efectúa que el material procurado por la madre se desarrolle) ya no era necesaria en el caso de Cristo. Además, el semen masculino está ordenado a completar el proceso de la generación de un individuo. Ahora bien, en la generación de Cristo el término era la unión con una persona divina[33]. Si este argumento nos parece dudoso por causa de una doctrina genética obsoleta, más adelante Tomás propone otros argumentos: convenía que en la generación humana misma del Verbo de Dios apareciera algo de la producción del verbo por el intelecto humano. Esta producción se hace sin alguna corrupción, sino que otorga una perfección a lo que produce. Así convenía que se conservase la integridad de la Madre de Cristo. La generación milagrosa de Cristo no es imposible: la causalidad infinita de Dios contiene en sí misma todas las operaciones naturales y puede producir los efectos sin la colaboración de causas creadas.

La intervención divina en la generación de Cristo es atribuida al Espíritu Santo. La formación del cuerpo de Cristo es el efecto común de las Personas divinas, pero se atribuye al Espíritu Santo por motivo de que su generación es análoga a la producción de una palabra que se cumple por el aliento. La atribución al Espíritu Santo indica también que la causa de la encarnación es el gran amor de Dios para con nosotros. Sin embargo, el Espíritu Santo no es el padre de Cristo porque no produce la naturaleza humana de Cristo. Decir lo contrario introduciría una confusión entre las personas divinas.

En el capítulo XLVIII Tomás hace notar que, aunque la naturaleza humana de Cristo sea una creatura, no se puede decir que Cristo lo sea. Lo explica así: ser creado es un cierto devenir. Ahora bien, llegar a ser es propio de lo que subsiste, es decir, en el hombre su ser es propio de la persona. En Cristo la

[33] Cap. XLV.

persona o hipóstasis es el Verbo eterno. En este texto el Angélico afirma implícitamente que el ser de Cristo es el ser divino: escribe que lo *fieri* se termina en el *esse*, y este término es la persona del Verbo.

Este punto es confirmado en el capítulo siguiente, el XLIX. La persona del Verbo posee el ser sin más, gracias a su naturaleza divina. Por su naturaleza humana le sucede que es «esto», a saber, un hombre. Tomás lo dice todavía más explícitamente: el Verbo de Dios atrae la naturaleza humana a la propia subsistencia. La cuestión del ser de Cristo es un punto neurálgico en el pensamiento del Doctor común. Se trata del encuentro entre su doctrina filosófica original y genial del ser como el «actus essendi» y «actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum», por un lado, y el misterio de la unión hipostática, por otro. Afirmar que el ser sustancial, gracias al cual la naturaleza humana de Cristo existe es el mismo ser divino, muestra cuán íntima es la unión y cómo el Verbo de Dios toca la humanidad de Jesús. El principio, formulado en la *Suma de teología*[34], es que todo lo que pertenece a la sustancia de un ente existe por su «esse» personal. La humanidad de Cristo es asumida en comunión con el «esse» sustancial del Verbo. El ser eterno del Hijo de Dios llega a ser el «esse» de un hombre.

En el mismo capítulo XLIX presenta la solución de los argumentos suscitados contra la encarnación en un capítulo anterior. Las respuestas confirman que hay que concebirla como la asunción de la naturaleza humana en la unión personal con el Verbo de Dios. Esto no significa que el Verbo de Dios cambió en algo o que es idéntico a un cuerpo. El Verbo atrae la naturaleza a su ser divino a fin de que subsista en él. Esto lleva consigo una dignidad mayor de Cristo. Tomás abandona la imagen de un injerto de la humanidad de Cristo en Dios que había utilizado en su *Escrito sobre las Sentencias*[35]. La conclusión del

[34] III 17, 6 ad 2.

[35] *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1: «Et ideo incarnatio insertioni comparatur».

capítulo es importante: la naturaleza humana de Cristo recibe una subsistencia mejor («esse melius») que lo que es subsistir por sí mismo.

Los capítulos precedentes confirmaron que no es imposible lo que la fe católica afirma sobre la encarnación. Llegado a este punto, Santo Tomás inserta una consideración sobre el pecado original (cc. 50-52). Por lo visto, es preciso conocer el estado concreto de la humanidad para poder tratar acerca de los motivos de la encarnación y de la necesidad del sacrificio de la muerte de Cristo. En la *Suma de teología* el tratado del pecado original se encuentra en la *Prima Secundae*, cc. 82 y 83, donde se estudian los pecados en general. En la *Suma contra los Gentiles* el Angélico trata acerca de algunos pecados en ciertos capítulos del tercer libro, pero considera el pecado original en el contexto de la encarnación y de la satisfacción que Cristo ha ofrecido al Padre. Se refiere a la Biblia para sostener que la expiación de los pecados era la causa principal de la venida de Cristo a nuestro mundo[36]. La conexión entre la encarnación y el pecado es confirmada en la respuesta *Ad 9*. Igualmente la respuesta *Ad 10* se refiere al mismo punto. En cuanto a la noción de satisfacción, véase *ScG* III 58, donde se explica que para liberarse del pecado hace falta un movimiento contrario de la voluntad. Que Cristo ha expiado los pecados de otros se entiende cuando se considera que lo que los amigos hacen por nosotros, es como si lo hiciéramos nosotros mismos.

Según la Sagrada Escritura el motivo por el que Dios se hizo hombre en la encarnación es liberar a los hombres del pecado y de la muerte. Así el Angélico presenta los textos bíblicos más importantes que afirman la existencia del pecado original: *Rom.* 5, 19; *Gen.* 2, 15-17; *Rom.* 5, 12; *Job* 10, 9 y 14, 4; *Salmo* 50, 7, añadiendo este comentario breve: precisamente por causa del pecado original, con el cual nacen los niños, ellos son bautizados en la Iglesia. Cita las palabras de Cristo

[36] IV, cap. 55.

en *Juan* 3, 5: «Nisi renatus fuerit, non potest introire in regnum Dei». Ya que nadie es excluido del reino de Dios a no ser por su culpa[37], la Iglesia enseña que todos los hombres se encuentran en un estado de alienación de Dios, causado por el pecado del primer hombre. Sin embargo, la idea de un pecado hereditario parece difícil: el pecado de una persona no constituye una culpabilidad en otra. No parece posible que los hombres que todavía no existían durante la vida de Adán y de Eva, hayan pecado en ellos. Se dice que el pecado original es transmitido junto con la naturaleza, pero un accidente no pasa de uno a otro sin su sujeto, que, en este caso, es el alma racional. Pero el alma de cada hombre es creada de nuevo. Si se contrae el pecado original por la descendencia de Adán, también Cristo lo habría contraído. Lo que es natural, no es un pecado. Además, ¿en qué consistiría este pecado? Parece que no hay ningún defecto en las células germinales. Los pecados que se producen por la corrupción de un principio, se producen en pocos casos, no en todos. La potencia generativa no puede ser el sujeto de un pecado, ya que no participa de la razón. El pecado no quita el bien de la naturaleza. El pecado no tiene nada que ver con la naturaleza específica, sino con el individuo. Si los padres son buenos y no cometen pecado en el acto de generación, sus hijos no deberían nacer pecadores. El bien es más poderoso que el mal. Así la justicia y la satisfacción de Adán deberían ser transmitidas a nosotros más bien que su culpa. Si se transmite el pecado de Adán, los pecados de otros progenitores deberían serlo también. Entonces los hijos estarían cargados de muchísimos pecados.

Después de este elenco de dificultades muy serias, Santo Tomás propone su respuesta en los capítulos LII y LIII, empezando con una presentación de las indicaciones en favor de la existencia del pecado original. El género humano sufre varias penas corporales y espirituales. Basta mencionar la muerte, la

[37] «Nihil a suo fine deficit nisi propter aliquid peccatum».

pena más destructora a la que todas las demás penas están ordenadas: hambre y sed, sufrimientos y enfermedades. Entre las penas espirituales la debilidad de la razón viene en primer lugar: conocer la verdad resulta difícil al hombre que cae muy fácilmente en error. El hombre tampoco tiene éxito en superar completamente sus inclinaciones bestiales. Uno podría decir que estos defectos son consiguientes a la materia. Pero Tomás hace notar que se puede argüir con bastante probabilidad que la providencia divina que rige el mundo provee los dones que convienen a los sujetos aptos para recibirlos. Si hubiera obstáculos provenientes de la naturaleza para alcanzar la felicidad correspondiente a estos seres, habría que suponer que Dios quitaría estos defectos por dones suplementarios preternaturales[38]. Según el plan original de Dios la unión del alma con el cuerpo se habría realizado de tal manera que nada en el cuerpo fuese contrario al alma. La fe nos enseña que ha sido así. Mientras que el hombre con su razón estuvo sometido a Dios, el cuerpo le servía intachablemente, pero cuando se apartó de Dios con la razón, las fuerzas inferiores en él rehusaron obedecer a la razón. Aunque desde el punto de vista de la naturaleza defectos como una concupiscencia efervescente, enfermedades y la muerte son naturales, considerando la providencia divina y la dignidad del alma se puede decir con probabilidad que son una consecuencia de un pecado, es decir, una pena.

Para explicar cómo la culpa incurrida por Adán deriva a todos sus descendientes, Tomás sostiene que se trata de algo que afecta la naturaleza específica en su totalidad. Adán ha perdido los beneficios especiales que habían sido conectados por Dios con su naturaleza. Por lo visto, hay que considerar a todos los hombres como uno solo, ya que todos participan de la misma naturaleza. Este privilegio especial que Adán había recibido es llamado por algunos «originalis iustitia». San Pablo

[38] Es una alusión a los dones «praeternaturales» inherentes al estado de la justicia original.

dice que todos han pecado en Adán, no en el sentido de que hubieran cumplido un acto pecaminoso, sino que pertenecen a la misma naturaleza que ha sido corrompida por su pecado. Es verdad que el alma humana es infundida inmediatamente por Dios, pero el cuerpo que la recibe se encuentra en una disposición especial, a la cual el alma es adaptada. La formación del cuerpo de Cristo tuvo lugar de una manera distinta y así él no contrajo el pecado original.

Los capítulos LIII, LIV y LV constituyen una unidad y tratan de la conveniencia de la encarnación. Se presenta un elenco de objeciones posibles contra el hecho y el modo de la encarnación y contra su finalidad, a saber, la satisfacción. Son las dificultades solevadas por paganos, judíos, musulmanes y cristianos heterodoxos. Después de esta enumeración sigue una explicación positiva del dogma y al final la solución de las dificultades. Al principio del capítulo LIII Tomás hace notar que para los infieles la fe en la encarnación es una tontería. Hace falta considerar los misterios de la encarnación de Dios y de la redención con mucha diligencia y gran piedad para descubrir en ellos una maravillosa sabiduría que sobrepasa el modo de pensar de los hombres. Efectivamente, lo que se llama una locura de parte de Dios, está lleno de sabiduría para nosotros[39].

Capítulo LIII. Las dificultades:

1. Dios es el ser más noble y elevado, mientras que el hombre está entre las creaturas inferiores. Por eso no parece conveniente que la majestad divina se una a la naturaleza humana.

2. Dios hubiera podido producir de una manera más sencilla lo que intenta con la encarnación.

[39] *1 Cor.* 1, 25.

3. La asunción de la naturaleza humana puede ser provechosa para los hombres, pero Dios no debería aventajar a un solo grupo de creaturas.

4. ¿Por qué Dios no entró en unión con los ángeles?

5. La encarnación parece procurar un argumento a los que piensan que Dios no está por encima de todo.

6. Hubo muchos errores con respecto a la encarnación. Por eso no parece conveniente.

Estos argumentos indican que de parte de Dios no conviene asumir la naturaleza humana en una unión personal. Las dificultades siguientes conciernen al modo en que se hizo la encarnación.

7. Se espera de la obra más importante de Dios una utilidad más grande. El efecto hubiera sido mayor si Dios hubiese salvado a todo el género humano.

8. Los indicios de que Cristo es el Hijo de Dios no parecen haber sido suficientes. Si ha obrado milagros, otros lo hicieron también.

9. ¿Por qué no ha ocurrido la encarnación al principio del mundo? ¿Qué pensar de la salvación de tantas generaciones anteriores?

10. Cristo hubiera debido quedarse con nosotros hasta el final de los tiempos.

11. Si Cristo hubiera asumido un cuerpo inmortal y glorioso, hubiera hecho una impresión más fuerte sobre sus contemporáneos.

12. Cristo hubiera debido utilizar una abundancia de medios y de riquezas para mostrar que Dios es el Señor de todo.

13. Durante la pasión de Cristo su divinidad estaba escondida, aunque vino al mundo para que todos la reconocieran.

14. La muerte que Cristo sufrió parece ser contraria a la divinidad que es vida. Dios no puede desear la muerte, ni Cristo debía obedecer a Dios respecto a este punto.

15. No es la voluntad de Dios que muera el hombre, y menos todavía que Cristo muriese.

16. Parece ser un mal el que Cristo inocente fuera inducido por una orden de Dios, su Padre, a entregarse a la muerte.

17. Se dice que Cristo se humilló hasta la muerte, pero esto no parece conveniente porque para Cristo, en cuanto es Dios, no había nadie a quien hubiera podido someterse.

18. La predicación de la palabra de Dios debería ser suficiente para enseñar a los hombres sin que haya necesidad de la encarnación.

Las dificultades siguientes tienen que ver con el problema de la satisfacción.

19. Morir por causa de los pecados no parece conveniente porque:

(a) la sola gracia divina puede purificar a los hombres de sus pecados.

20. (b) si Dios exige una satisfacción, la persona misma que ha pecado debería expiar su delito.

21. (c) si alguien más grande que el hombre debía expiar, un ángel hubiera podido hacerlo, asumiendo un cuerpo humano.

22. (d) en la muerte de Cristo se cometieron nuevos pecados.

23. (e) los hombres todavía siguen pecando. Así Cristo hubiera debido morir más veces.

24. (f) si se dice que murió con motivo del pecado original, parece que su muerte no lo haya expiado, porque murió según su naturaleza humana y no según su naturaleza divina.

25. (g) si Cristo ha expiado suficientemente nuestras culpas, parece injusto que los hombres sigan sufriendo tantas penas.

26. (h) ya no debería ser necesario buscar ulteriores remedios para los pecados, pero de hecho los que están preocupados por su salvación buscan siempre nuevos remedios.

Tomás termina este capítulo notando que se pueden formular otros argumentos semejantes contra la fe católica en la encarnación.

El Capítulo LIV se abre con la siguiente declaración: cuando uno considere con atención, diligencia y piedad el misterio de Dios hecho hombre, descubrirá una profundidad de sabiduría tan grande que trasciende el conocimiento humano.

1) Tomás comienza su explicación de este misterio con una referencia a la búsqueda de la beatitud que consiste para el hombre en la visión sin intermediario de Dios. Éste es un fin que sobrepasa todo lo que el hombre puede alcanzar. El hecho de que Dios ha querido unir la naturaleza humana a sí mismo demuestra con evidencia que el hombre puede llegar a la visión de Dios.

2) Muchos ignoran su verdadera dignidad y ponen su fin en las cosas materiales o en la veneración de demonios. Dios, al contrario, nos ha mostrado en el modo más claro que la visión de él constituye la beatitud humana. Desde luego, después de la venida de Cristo muchos hombres

han abandonado los falsos dioses, los placeres carnales, etc., para dedicarse completamente al culto de Dios.

3) Hace falta prepararse para la visión de Dios por medio de la fe. Ahora bien, lo que se propone a nuestra fe no es evidente. Por eso era preciso que Dios mismo, para quien el objeto de la fe es por sí mismo notorio (*per se notum*), lo revelara. Para adquirir un conocimiento perfecto el hombre debía ser instruido por Dios mismo.

4) Para disponerse a la beatitud el hombre debe dirigir sus deseos y afectos hacia Dios. Nada estimula tanto el amor que experimentar el amor de Dios para con nosotros. La unión hipostática es la prueba más eficaz de este amor. En su *Lectura in Epist. ad Ephesios*[40] Tomás escribe que debido a su amor extremo para con los hombres Dios ha querido encarnarse.

5) La amistad presupone que los amigos son más o menos iguales, lo que no es el caso en la relación entre Dios y nosotros. Pero la encarnación establece una cierta igualdad.

6) El ejemplo y la doctrina de Cristo tan perfectos nos invitan mucho más a la virtud que aquello que los santos pueden hacer.

7) Gracias a la encarnación el hombre tiene la certeza de que Dios le perdona sus pecados (que son obstáculos a la virtud).

8) Uno que es solamente un hombre no puede expiar suficientemente los pecados de todos. Para hacer esto debe ser hombre y algo más que un hombre para que sus méritos sean suficientes.

[40] Cap. 1, l. 3, n. 25. Cfr. c. 3, l. 5, n. 178: todo lo que se refiere al misterio de la redención y de la encarnación de Cristo procede de su amor. Este amor sobrepasa toda comprehensión de parte de nosotros.

Se nota que Santo Tomás pone la satisfacción en último lugar, mientras que para San Anselmo tiene un papel central. Él escribe que hay más argumentos de este tipo, que sugieren la conclusión de que no ha sido incongruo con la bondad divina que el Verbo se hiciera hombre, sino que la encarnación está totalmente ordenada a la salvación de los hombres.

En el Capítulo LV es propuesta la solución a las 26 razones contrarias. Tomás muestra sucesivamente que la encarnación no es contraria a la transcendencia divina, que está de acuerdo con la naturaleza de los hombres y está ordenada a la salvación de todos. Convenía que Cristo viviese en humildad y pobreza. Por último, el Angélico indica la relación entre la encarnación y el pecado.

Ad 1) Es cierto que Dios sobrepasa infinitamente al hombre, pero por su naturaleza misma el hombre tiene a Dios como su fin y debe unirse a él en su intelecto. La unión hipostática es un modelo y una ilustración del fin último del hombre.

Ad 2) En vez de proveer a la salvación de los hombres por su sola voluntad, Dios lo hace sirviéndose de causas que convienen al hombre.

Ad 3) La objeción argüía que la encarnación privilegia indebidamente al hombre respecto a las demás creaturas. Tomás contesta que el hombre está en el confín de lo espiritual y lo material, representando así la creación en su totalidad. Además actúa por sí mismo, mientras que las creaturas corporales son más bien causas instrumentales.

Ad 4) Contrariamente a lo que dice el oponente, convenía más asumir la naturaleza humana que la angélica. Tomás lo explica así: según la Biblia el motivo principal de la encarnación era la expiación de los pecados. Ahora bien, los pecados de los hombres pueden ser expiados porque su voluntad, que elige diversos objetos, no es inmutable. El

ángel, al contrario, ya no cambia una vez que ha elegido algo. Además, la asunción se hizo en la persona. En el hombre, naturaleza y persona son distintas, lo que no es el caso en los ángeles. En su naturaleza espiritual el ángel puede ser instruido fácilmente por Dios, por iluminación inmediata. La condición humana, en cambio, exige que Dios enseñe al hombre por vía de los sentidos.

Ad 5) No hay peligro de confusión entre la divinidad y la humanidad porque la unión se realizó en la persona de Cristo y no es una fusión de las dos naturalezas.

Ad 6) Es verdad que surgieron errores sobre la encarnación, pero, escribe Tomás, sin ella los hubiera habido muchos más. Estos errores tenían la ventaja de inducir a los creyentes a considerar más cuidosamente la verdad de este misterio. De hecho, Dios ordena los diferentes males que aparecen en las creaturas al bien de ellas.

Ad 7) Si no todos se salvan, es por su indisposición: no quieren recibir el fruto de la encarnación entregándose por amor a Dios.

Ad 8) Los indicios de que Dios se encarnó verdaderamente son suficientes. Dios se manifestó por medio de lo que es propio de él. Dios puede cambiar las leyes de la naturaleza haciendo algo que las sobrepasa: sanar a ciegos, resucitar a muertos. Cristo hacía estos milagros imperando a la naturaleza. Además hubo y hay milagros mucho más grandes en los corazones de la gente, como lo es la iluminación de su inteligencia.

Ad 9) Contrariamente a lo que la objeción ponía, la encarnación no debía tener lugar al principio de la historia humana. No se puede aplicar un remedio contra los pecados si antes uno no los reconoce. Los hombres debían experimentar que su saber no los protegía, que sus virtudes no eran muy grandes y que necesitaban la gracia de Cristo.

Además, la condición humana exige que el hombre no sea conducido en seguida a la perfección sino gradualmente. La venida de Cristo debía ser preparada por mensajeros, para que él fuese recibido.

Ad 10) La objeción ponía que Cristo hubiera debido quedarse con nosotros hasta el final del tiempo. Tomás contesta que era mejor que se sustrajera a los ojos de los hombres, quienes después de la ascensión han empezado a venerarlo más.

Ad 11) Oponiéndose a una teoría gnóstica, el Angélico escribe que fue mejor que Cristo, en la encarnación, no asumiera un cuerpo inmortal. El cuerpo mortal convenía más para mostrar la verdad de la encarnación y expiar los pecados de los hombres. Además, en su cuerpo mortal Cristo podía dar más eficazmente un ejemplo de las virtudes y suscitar una esperanza mayor en la inmortalidad, porque ahora nosotros vemos que Cristo mismo ha pasado del estado de un cuerpo corruptible a un cuerpo inmortal.

Ad 12) A los que arguyen que la vida humilde y pobre de Cristo no era conveniente, se responde que riquezas y poder no hubieran atraído nuestra atención y nuestros deseos hacia las cosas divinas. Tomás añade que ya se ha dado una repuesta a la decimotercera dificultad.

Ad 14) En su respuesta Tomás explica el sentido de la pasión y de la muerte de Jesús: no hay amor más grande que sacrificar su vida por otros. Así Cristo cumplió el acto más perfecto de amor y de obediencia con respecto a su Padre. Quería que el amor de los hombres hacia los bienes mundanos se trasformara en amor por la gloria divina.

Ad 15) Es verdad que Dios no quiere la muerte del hombre, pero sí quiere la virtud con la cual Jesús ha sufrido la muerte.

Ad 16) Contrariamente a lo que el oponente suponía, Dios no ha forzado a Cristo a morir, pero le era agradable la voluntad con la cual Cristo asumió la muerte por amor. Es Dios mismo quien había dado esta voluntad a Cristo.

Ad 17) La muerte infame en la cruz es una indicación de la profunda humildad de Cristo, que murió para apartar a los hombres de su amor por la gloria mundana y llevarlos al amor de Dios.

Ad 18) Los actos incitan más a la imitación que las palabras. Por eso la sola predicación no habría tenido el mismo efecto.

Ad 19) Es verdad que la gracia de Dios basta para quitar los pecados, pero se exige de parte de la persona, cuyo pecado es perdonado, una satisfacción. Ahora bien, el hombre no puede hacerlo en beneficio de sí mismo.

Ad 20) En cuanto a la punición que uno merece por causa de sus pecados, se debe punir a la persona que ha pecado, pero en cuanto a la satisfacción, otro puede cargarse con ella.

Ad 21) Ninguno que fuese puro hombre o ángel podía ofrecer una digna satisfacción para todo el género humano. Tomás hace notar que un ángel no tiene más que el hombre en cuanto a la participación en la beatitud.

Ad 22) La muerte de Cristo tenía el poder de satisfacer por los pecados, no por causa de la maldad de los que lo mataron, sino por el amor del Redentor.

Ad 23) Por causa de su amor excelente y de su dignidad, su muerte era suficiente para expiar todos los pecados.

Ad 24) Gracias a la dignidad de su persona divina la muerte de Cristo es preciosísima.

Ad 25) Las penalidades consiguientes al pecado permanecieron todavía en los que fueron liberados de la culpa.

Esto es por razón de la conformidad con Cristo que deben alcanzar. Deben llevar en su cuerpo las señales de la pasión de Cristo. Si por haberse convertido los hombres fueran liberados de estas penalidades, se convertirían más bien para obtener ventajas corporales, y desaparecería el mérito de la fe.

Ad 26) Cristo es la causa universal de la salvación. Los efectos de su muerte deben aplicarse a los hombres individuales por una regeneración espiritual que exige de parte de ellos la buena voluntad.

La respuesta a la última dificultad formulada contra la pasión y la muerte de Cristo nos introduce al tema de la aplicación de los méritos de Cristo a los hombres, en otras palabras, al tratado de los sacramentos, capítulos LVI-LXXVIII. En cuanto a la cristología, nos queda el tema de la resurrección de Cristo (cap. LXXIX-LXXXIX). Tomás expone en el capítulo LXXIX que por el pecado de Adán no solamente el pecado, sino también la muerte llegó a nosotros. Por su pasión Cristo nos liberó del pecado y por su resurrección de la muerte. Si recibimos en esta vida el perdón de los pecados, conseguiremos el efecto de la resurrección al fin de los tiempos cuando todos nosotros resucitaremos por la virtud de Cristo. Se ve que la resurrección de Cristo y la nuestra están íntimamente ligadas. Tomás propone un argumento muy atractivo en favor de la resurrección de todos los hombres: es contrario a la naturaleza del alma existir sin ser la forma de un cuerpo. Ahora bien, ningún estado contrario a la naturaleza dura por siempre. En otro argumento subraya que la beatitud no es perfecta si el alma no está unida al cuerpo.

Desde los primeros siglos de la Iglesia los adversarios de la fe criticaron y ridiculizaron la resurrección de Cristo. Según el Corán no era Jesús quién murió en la cruz, sino el cuerpo de un doble. Jesús vive y debe volver al final de la historia. Sin embargo, en un solo pasaje del Corán Jesús, en su nacimiento,

dice: La paz sea conmigo el día en que nací, el día en que morí, el día en que resucitaré.

En los capítulos LXXX a LXXXIX el Aquinate responde a objeciones presentadas contra la resurrección y describe las propiedades de los cuerpos resucitados, así como el estado en el cual se encontrarán. En estos textos responde a varias dificultades alegadas contra el dogma de la resurrección universal al fin de los tiempos (cap. LXXX y LXXXI). En su mayor parte las objeciones ya se encuentran en los escritos de los apologistas de los primeros siglos. Estos autores hacen notar que los paganos aceptan ciertas historias que habrían ocurrido en la vida de algunos héroes como Héracles y Asclepio[41]. Parece que Tomás no había conocido directamente esta literatura. Entonces él tenía menos motivos para dedicar unos capítulos especiales a la resurrección de Cristo. Puede ser también que Tomás haya pensado que por fines apologéticos bastaba tratar la resurrección de Cristo en el contexto de la resurrección universal.

Llegados al término de nuestro resumen de la cristología de la *Suma contra los Gentiles* notamos la importancia de la Biblia, que contiene la revelación de parte de Dios y es así la fuente y la base de nuestra fe. En segundo lugar, conviene subrayar el papel de una antropología filosófica correcta que nos ayuda a evitar numerosos errores y a descubrir algunas analogías en el orden natural que permiten entender algo de los misterios sobrenaturales.

Por fin, conviene llamar la atención sobre la relación entre la encarnación y la vocación del hombre a la visión de Dios. Como resulta de nuestro resumen, la vocación del hombre a

[41] Atenágoras, *Suppl.* 36; Pseudo-Justino, *Resurr.* 6; Tertuliano, *De resurr.* 8: la dignidad del cuerpo humano la exige. Imposible que Dios abandone en la nada el cuerpo humano modelado por él. El Pseudo-Atenágoras escribe que el cuerpo y el alma han sido creados juntos y que deben reunirse. Otros argumentos se encuentran en las obras de Clemente de Roma y de San Ireneo. Esto autores cristianos querían mostrar que la fe en la resurrección no es absurda.

esta visión es la idea de base de gran parte de la *Suma contra los Gentiles* y de la cristología apologética de Santo Tomás de Aquino.

1

Los novísimos del destino del hombre tal como se enumeran en la teología son: la muerte, el juicio particular de las almas, la resurrección, el juicio universal y para unos la bienaventuranza del cielo, para otros el purgatorio o el infierno. Sobre el juicio universal las fuentes de la revelación son muy explícitas. De hecho un gran número de textos bíblicos confirman su realidad y describen su desarrollo. Sin embargo, el tema lleva consigo muchos interrogantes, puesto que los textos bíblicos emplean un cierto número de metáforas para describir el carácter del juicio universal. Por eso, un análisis de la doctrina sobre este juicio realizado por la razón a la luz de la revelación parece oportuno. Desgraciadamente, Santo Tomás no dejó terminada la última parte de la *Suma de teología* que debería tratar de los novísimos, pero poseemos las cuestiones concernientes al tema del *Scriptum super Librum Sententiarum* y también otros textos, a los que uno se puede referir.

Huelga detenernos en el hecho de que el juicio final es un dogma de la fe. A causa de la frecuencia con que el Antiguo y el

[1] «El juicio final en la teología de santo Tomás de Aquino», en *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio Internacional de Teología*, ed. C. Izquierdo, J. Burggraf, J. L. Gutiérrez, Pamplona 2002, 579-590.

Nuevo Testamento hablan del juicio final se puede concluir que tanto Israel cuanto los cristianos, con motivo de las persecuciones que sufrían, han hallado un cierto consuelo en la doctrina de un juicio divino que castigaría a los enemigos de Dios.

Según Santo Tomás, un juicio es un acto por el cual un pleito se reduce a una igualdad en que se expresa la justicia[2]. Menciona un triple juicio divino:

(a) el juicio universal al final de la historia;

(b) el juicio particular, en la muerte de cada hombre[3]. Cita *Lucas* 16, 22-23: «Murió el rico y fue sepultado. En el infierno en medio de los tormentos levantó sus ojos».

(c) El juicio al que los hombres son sometidos en su vida en la tierra.

Por las tribulaciones de la vida presente Dios prueba, de vez en cuando, a los hombres, en particular en cuanto que los buenos son a menudo puestos a dura prueba, mientras que los malos viven en prosperidad[4].

En su *Comentario sobre el Evangelio de san Juan*, insiste en que este juicio es un juicio de discernimiento (*iudicium discretionis*). En su primera llegada Cristo obra una separación de los espíritus: los unos se quedaban sin entender y aceptar el mensaje, los otros fueron iluminados por la gracia[5]. En su primera venida no vino para condenar, sino para salvar[6]. Las palabras de Cristo «Ahora es el juicio de este mundo» (Jn 12, 31) se refieren a este juicio de discernimiento[7].

---

[2] *In Isaiam*, c. 1, l. 5.

[3] *In 1 Cor.*, c. 7, l. 2.

[4] Cfr. *In 1 Cor.*, c. 3, l. 2; *Compendium theol.*, c. 243, n. 528; *Quodl.* X, q. 1, a. 2: «Unum (est iudicium) quo beatificat vel damnat homines quoad animam et hoc iudicium per totum hoc tempus agitur».

[5] *O.c.*, c. 3, l. 3.

[6] *In Evang. Ioan.*, c. 8, l. 2.

[7] *Ibid.*, l. 5.

En cuanto a la ejecución de este juicio en la vida de los buenos, que frecuentemente sufren muchas tribulaciones, Tomás repite que, para entender el porqué, es absolutamente necesario aceptar que el alma sigue existiendo después de la muerte[8]. Sin embargo, durante nuestra vida terrestre no hay que investigar por qué sufrimos tanto[9].

Según la doctrina constante de Tomás, el juicio universal consiste en la separación de los buenos con respecto a los malos[10]. Para el hombre moderno y crítico la manera en que el dogma del juicio final es descripto en la Biblia lleva consigo muchos problemas y él mismo está expuesto a la tentación de descartar todos los detalles como un mito. Consideremos antes el análisis que el Doctor común propone del capítulo 25 del *Evangelio según san Mateo*.

Un juicio supone que quien juzga tenga un cierto dominio sobre los juzgados. El juicio final determina quiénes son admitidos al reino de los cielos. Puesto que Cristo es el redentor por quien ha llegado la redención, es conveniente que Él sea el juez y que el Padre, que es la fuente de toda potestad, entregue el poder de juzgar a Cristo, como lo dice *Juan* 5, 27: el Padre «le dio poder de juzgar, por cuanto Él es el Hijo del hombre». Por su pasión mereció su dominio sobre todo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18)[11].

---

[8] *In Job*, c. 7: «Tota ratio divinorum iudiciorum turbatur si non esset vita futura».

[9] *In Job*, c. 23: «Inquirere causam quare punitus sit est inquirere rationem divini iudicii, quam quidem nullus cognoscere potest nisi ipse Deus».

[10] *Supplementum*, q. 88, 1 ad 2: «Propria sententia illius generalis iudicii est separatio bonorum a malis».

[11] *Supplementum*, q. 90, a. 1.

Una primera pregunta hecha por Tomás concierne a la frase del evangelio que dice que Jesús juzgará en cuanto que es el Hijo del Hombre. La razón, por la cual Jesús juzgará a todos en su naturaleza humana, contesta Tomás, es que así los hombres podrán verlo. Su naturaleza divina, al contrario, no es visible para los que serán excluidos de la visión de Dios[12]. Además, todos deben ver a Cristo para que reconozcan que Él es el único Salvador del género humano. Por eso el libro del *Apocalipsis* 1, 7 dice: «Viene en las nubes del cielo y todo ojo lo verá». Por fin, Santo Tomás considera como una prueba de la clemencia divina el hecho de que los hombres serán juzgados por un hombre.

En lo que sigue, Tomás pone de relieve la aparición de Cristo en su gloria y majestad, es decir, en su cuerpo glorioso. En su primer advenimiento, Jesús apareció revestido de nuestra humildad para expiar por nosotros, pero al final de los tiempos vendrá a ejecutar la justicia del Padre y por esto debe manifestar su gloria. El signo de la cruz aparecerá como indicio de su pasión, para que se vea así cuán grande es la misericordia divina. «Si la visión de la gloriosa humanidad de Cristo será para los justos un premio, para los enemigos de Cristo será un suplicio»[13]. Pero cuando el texto sagrado dice que el Hijo del Hombre se sentará sobre su trono de gloria, no hay que entenderlo literalmente: el trono de Cristo son los santos. Todos los hombres nacidos de Adán hasta el final del mundo verán a Cristo, por una iluminación interior comprenderán el bien y el mal que han hecho, pero no habrá una enumeración vocal sucesiva de todas las acciones de los buenos y de los malos[14].

---

[12] *De articulis fidei*, art. 7: «Divinitas est ita delectabilis quod nullus potest sine gaudio eam videre, et ideo nullus damnatus».

[13] *Supplementum*, q. 90, a. 2.

[14] Tomás escribe que en este texto hay que entender la palabra voz como una impresión interior en el intelecto y cita a San Agustín: «Divina virtute erit quod unicuique occurrat quod fecit».

La llegada de Cristo será como un relámpago que atraviesa el mundo entero y se muestra a todos. Después de esta aparición de Cristo, todos los hombres serán congregados. Los buenos «a la derecha» y los otros «a la izquierda» de Cristo, lo que significa que los buenos obtendrán el sitio mejor.

Cristo menciona solamente las obras de misericordia como causa de la admisión a la vida eterna, y su falta como el motivo de la condenación. Hay que interpretarlo en este sentido: estas obras comprenden y significan todo el bien que hace el hombre respecto de sí mismo o respecto de otros[15]. En su comentario a este capítulo del *Evangelio según Mateo*, Tomás no se ocupa de varios detalles mencionados en el texto.

En el opúsculo *De articulis fidei*, c. 7, el Doctor Común es más explícito: juzgar es la tarea de un rey y de un gobernador. Hay tres aspectos en este juicio universal que merecen ser subrayados:

> (a) la forma del juicio, a saber, quién será el juez: Cristo, en su naturaleza humana; quiénes serán los juzgados: los cristianos que murieron en el estado de pecado mortal. Tomás escribe otra vez que los que no tienen la fe, serán condenados, pero no sometidos al juicio. Los cristianos santos («los pobres de espíritu») no serán juzgados, sino que serán asociados al juicio como asesores. Tomás se funda en *Mateo* 19, 28: «Vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Otros, quienes murieron en el estado de gracia, pero que han cometido pecados, serán juzgados, pero salvados[16]. El juicio divino concierne también a lo oculto, que los hom-

[15] «Quidquid facit homo vel ad suam utilitatem vel proximi, totum sub opere misericordiae continetur».

[16] «Iudicabuntur de omnibus factis, bonis et malis».

bres no pueden juzgar, porque el juicio humano concierne a los actos exteriores[17].

(b) El segundo punto es una enumeración de las razones por las que hay que temer el juicio final. En primer lugar, por la ciencia del juez, que lo sabe todo. Todo lo que los hombres han hecho quedará al descubierto delante de sus ojos. En segundo lugar, hay que tener miedo del juicio por causa del poder inmenso del juez y de su justicia inflexible. Tomás recuerda que durante nuestra vida terrestre es el tiempo de la misericordia, pero que al fin del mundo llegará el momento cuando será hecha justicia. Por fin, hay que temer la ira del juez como resulta de *Apoc.* 6, 16: «Decían a los montes y a las peñas: caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara del que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero».

(c) En tercer lugar, Tomás expone cómo podemos prepararnos en vista del juicio final, a saber, por las obras buenas. Cita *Rom.* 13, 3: «¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación». Añade que, a pesar de su severidad, en todo caso el juicio divino es preferible a un juicio humano[18].

La presencia de los apóstoles como asesores es un problema teológico interesante. Tomás lo examina en el *Supplementum*, q. 89, a. 1. La base de su exposición es el texto de *Mateo* 19, 28: «En verdad os digo que vosotros los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre

[17] Cfr. *In Romanos*, c. 2, l. 3 y c. 5, l. 6: «Humanum iudicium est de exterioribus actibus, sed divinum de interioribus».

[18] *In Rom.*, c. 2, l. 4: «In omnibus iudicium divinum praeferendum est humano».

se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Menciona varias interpretaciones de este texto, para determinar luego de qué manera los apóstoles pueden participar en el juicio sin menoscabar la posición de Cristo. Concluye que juzgar significa la acción con que se procede contra uno, es decir, la sentencia que se dicta, ya sea por propia autoridad, ya sea por transmisión del juicio dado por la autoridad competente. En este último sentido se puede decir que los santos transmitirán a otros el conocimiento de la justicia divina y de la sentencia de Cristo.

La distinción entre el juicio particular y el juicio final es tratada por Tomás en varios textos. En el *Supplementum*[19] da una explicación bastante amplia de la distinción entre los dos juicios, basándose en el hecho de que vivimos en la historia caracterizada por el devenir, lo que significa que las cosas no llegan en seguida a su término. Tomás proyecta la necesidad de un juicio final contra el trasfondo de la creación y el gobierno divino del mundo. Es necesario que al final del mundo un juicio universal sea contrapuesto a la primera producción de las cosas en el ser. Como en la creación todo salió inmediatamente de Dios, así también hace falta que haya un último complemento en que cada uno reciba lo que le es debido. Esto vale sobre todo porque ahora el sentido de muchos acontecimientos está escondido a los hombres. Dios permite que haya mal en el mundo y dispone que algunos sufran males para la utilidad de los demás, contrariamente a lo que los hombres suelen hacer.

[19] Q. 88, a. 1 (= *In IV Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ql. 1).

Ahora bien, el juicio particular, en cambio, se sitúa todavía en la historia. Al morir, cada hombre es juzgado individualmente conforme a lo que ha hecho. Este juicio particular empieza ya durante la vida de cada uno, de acuerdo con lo que la Sagrada Biblia enseña, en particular con lo que Cristo dice en el *Evangelio según san Juan*. En su respuesta a la primera dificultad, Tomás explica la dualidad de los juicios por el hecho de que el hombre es una persona particular, pero que forma también parte del género humano. De ahí un doble juicio. El primero es una retribución por lo que ha hecho en esta vida, con respecto al alma, y no con respecto a su cuerpo. El otro juicio le concierne en cuanto es un miembro de la humanidad. En la solución de la segunda dificultad escribe que el último juicio lleva consigo la separación de los buenos y los malos. Para los buenos el juicio colma su bienaventuranza, pues reciben el premio de la gloria que se añade en la resurrección del cuerpo. Los malos, al contrario, sufrirán mayor tormento por el castigo del cuerpo, que se adjunta a su pena y dolor interior y, en segundo lugar, por la presencia de tantos otros condenados. Al contrario, el gozo de los bienaventurados aumenta por conocer a los otros beatos.

En la *Suma contra los gentiles*[20], Tomás explica la diferencia entre el juicio particular y el juicio final por la distinción entre el alma y el cuerpo, hablando de retribución en el primer juicio, de consumación en el segundo: todos los procesos en el mundo físico, así como la historia humana, llegarán a su fin con la resurrección de todos los hombres. La primera retribución se hará individualmente, a medida que los hombres mueren cada uno en su turno. La segunda retribución tendrá lugar simultáneamente para todos, porque todos serán resucitados al mismo tiempo. Pues cualquier retribución a tenor de la diferencia de los méritos o la diversidad de las culpas exige un juicio. Por consiguiente, hay un doble juicio: el primero que adjudica

[20] IV, c. 96.

premios o castigos a las almas separadamente, el segundo, en cuanto que se da a todos con respecto a sus almas y a sus cuerpos lo que han merecido.

Puesto que el juicio final concierne a los premios o castigos de los cuerpos visibles, conviene que este juicio se haga visiblemente. Por eso Cristo aparecerá en la forma de su naturaleza humana que todos, tanto los malos como los buenos, podrán ver. La visión beata de Dios, al contrario, se reserva a los buenos. En ocasión de este juicio todas las cosas alcanzarán su estado definitivo y recibirán lo que les corresponda[21].

Tomás concibe esta condición final del universo como un estado sin ulteriores movimientos de los cuerpos celestiales y procesos en el mundo físico, apoyándose en el texto de San Pablo de *Rom.* 8, 20-22: «Las creaturas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción y también nosotros», que establece una conexión entre el destino del mundo físico y el del hombre. Porque ya no habrá generación y corrupción, tampoco habrá los movimientos y procesos cósmicos que las ocasionan. Desde luego, es imposible imaginarse cuál será en este mundo nuevo la condición de los elementos, de las plantas y de los animales. Lo único que se puede afirmar es que el estado del mundo debe convenir a los cuerpos de los resucitados, que siguen disponiendo de sus facultades sensitivas.

Ahora bien, en los capítulos anteriores[22] Tomás había mostrado que después de la muerte la voluntad humana ya no cambia de orientación fundamental. Así tampoco existirá generación y corrupción en el mundo. En el juicio final la historia

[21] *CG*, c. 97: «[…] unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum».

[22] *CG*, cc. 92-95.

llegará a su término y el sentido que tiene el devenir histórico, que ahora nos está en gran parte escondido, llegará a ser manifiesto.

El juicio particular está relacionado con el gobierno divino del mundo y se sitúa en la historia. Presentándolo de esta manera, Santo Tomás puede hablar de un juicio particular que ya empieza durante nuestra vida en la tierra, de acuerdo con lo que enseña la Biblia. Subraya que la remuneración de algunos es retrasada por Dios en vista del bien de otros[23].

En sus tratados sobre el juicio divino, Tomás formula respuestas a varias preguntas. Sus soluciones a las dificultades merecen ser recordadas. Una primera cuestión concierne a la manera en que los pecadores conocerán sus propios pecados. Menciona las siguientes dificultades: con la muerte del cuerpo, las facultades sensitivas como la imaginación y la memoria sensitiva parecen perecer, y no se ve cómo uno podría acordarse de sus pecados. Además, los pecados de muchos cristianos habrán sido perdonados y borrados por la gracia. Finalmente, si conociéramos todos los pecados de los demás hombres, tendríamos menor vergüenza de los nuestros -lo que no parece conveniente-. San Agustín, en cambio, sugiere que una cierta fuerza divina nos ayudará a recordar todos nuestros pecados[24].

Tomás propone este argumento: en el juicio universal todas las obras serán juzgadas. A este fin es necesario que cada uno tenga conciencia del bien y del mal que hizo. El *Apocalipsis* 20, 12

[23] *Ibid.*: «Differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum».

[24] *De civitate Dei*, 20, 14: «Quaedam igitur vis est intellegenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam atque ita simul et omnes et singuli iudicentur».

menciona un libro en que todo está escrito. Hay que entender esto como refiriéndose a las conciencias de todos los hombres. El texto sagrado habla de un solo libro porque por una única intervención divina todos recordarán sus actos. Es verdad que muchos pecados habrán sido perdonados, pero no hay actos meritorios o actos culpables que no queden de una u otra manera activos en sus efectos. Para que la sentencia del juez sea justa, debe ser evidente para todos. Por consiguiente, los méritos y las faltas de los demás deben ser puestos en conocimiento de todos, de la misma manera que cada uno conocerá sus propios actos. Santo Tomás considera esta conclusión más probable que la opinión de Pedro Lombardo según la cual los pecados ya perdonados no serán conocidos por los demás. Los pecados de los santos serán más bien un motivo de gloria por causa de su penitencia[25]. Ni siquiera María Magdalena se avergonzará de sus pecados.

En el comentario sobre el *Liber sententiarum*, Santo Tomás trata este problema con más detalle. Por el *Libro de la vida* hay que entender las conciencias de los hombres individuales que, juntas, son llamadas un solo libro, porque por virtud divina los pecados de cada uno son sacados de la memoria[26]. Los malos conocerán también las acciones buenas que han hecho, pero este recuerdo les causará más bien un gran dolor porque se darán cuenta de todo lo que han perdido[27].

¿Pronunciará Cristo su sentencia oralmente[28]? En su respuesta, Tomás escribe que no se puede determinar con toda

[25] *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 5: «Ita oportet quod ad hoc quod iusta sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant».

[26] *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 5 A.

[27] *Ibid.*, ad 4.

[28] *Supplementum*, q. 88, a. 2.

certeza lo que se debe responder a esta pregunta. Sin embargo, es mucho más probable que todo este juicio se haga mentalmente -tanto en lo relativo a la discusión, como a la acusación de los malos, a la apreciación de los buenos y a la sentencia que corresponde a unos y a otros-. Añade esta explicación: si tuvieran que narrarse vocalmente los hechos de cada uno de los hombres allí presentes se necesitaría un espacio de tiempo verdaderamente fabuloso. Se nota que el Aquinate toma una posición más firme en su solución a pesar de las dudas de la tradición con respecto a la cuestión de si el juicio final se realizará oralmente. En su *Comentario sobre 1 Corintios* reitera esta posición[29]. El juicio se hará en un momento. Tomás se refiere a *1 Cor.* 15, 52: «En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta [...] los muertos resucitarán incorruptibles»; «Por consiguiente, aquel juicio será breve y no durará mil años, como dijo Lactancio»[30].

Otra cuestión importante que ha ocupado a los teólogos concierne al tiempo del juicio final. Santo Tomás arguye que Dios se reserva lo que está exclusivamente sometido al divino poder. Así como el mundo comenzó a existir por acción inmediata de Dios, así también acabará sin la intervención de ninguna causa creada. Ninguna creatura sabe cuándo llegará el fin del mundo[31]. El santo doctor establece una relación entre la creación y la consumación. El mundo no llegará a su término por causas creadas, como tampoco ha recibido su ser de una creatura, sino inmediatamente de Dios. El texto de *Marcos* 13, 32, «Ni el Hijo

[29] *In 1 Cor.*, c. 6, l. 1, n. 269: «Intelligitur autem ista prolatio sententiae non vocalis sed spiritualis».

[30] *In psalmum 2*, n. 10: «Unde illud iudicium in brevi fiet, nec durabit per mille annos, ut Lactantius dixit».

[31] *Supplementum*, q. 88, a. 3.

sabe el momento», significa que Jesús en su naturaleza humana no sabía cuándo llegaría el fin.

En cuanto a los signos que, según el evangelio, precederán al juicio final, estos se refieren, escribe Tomás, en parte a la destrucción de Jerusalén, en parte a la misión invisible de Cristo en la Iglesia y en parte al juicio final. Pero estos signos, como las persecuciones, no permiten determinar cuándo llegará el fin. Hubo persecuciones desde del comienzo de la Iglesia, con mayor o menor violencia. Y aun suponiendo que al final aumentarán tales peligros, tampoco puede precisarse qué cantidad de peligros será la que precederá inmediatamente al día del juicio o al advenimiento del anticristo[32]. En los primeros siglos fueron tan grandes las persecuciones y había tanta abundancia de errores que algunos creyeron inminente el día del juicio.

Los teólogos medievales se preguntaban también dónde el juicio final tendría lugar. Según un texto del profeta Joel, Dios «reunirá a todas las gentes y las llevará al valle de Josafat y allí discutirá con ellos»[33]. Pero Tomás escribe que no se puede saber con certeza cómo se hará el juicio y cómo se reunirán los hombres. Cristo podría bajar cerca del monte de los Olivos, es decir, cerca del lugar desde dónde subió al cielo. Un texto de San Pablo da una indicación en este sentido: «El mismo que bajó, es el que subió sobre todos los cielos»[34].

En otro texto escribe que el juicio se hará en el sitio que conviene a Cristo con respecto a su naturaleza humana, es decir, cerca de la Tierra, donde nació, sufrió y cumplió las demás

[32] *Supplementum*, q. 88, a. 3, ad 2.
[33] *Joel* 3, 2.
[34] *Efesios* 4, 10.

tareas de su misión[35]. Pero, añade Tomás, no se puede saber con certeza cómo los hombres se reunirán para asistir al juicio universal.

Porque Cristo es el Salvador que derramó su sangre por todos, es conveniente que en el juicio final todos contemplen su exaltación en su naturaleza humana. Con la expresión «las doce tribus de Israel», que serán juzgadas, están significadas todas las naciones, porque todas han sido llamadas a participar de las promesas hechas a Israel.

Sin embargo, si todos los hombres comparecerán en el juicio para ver a Cristo, no todos serán juzgados. Por ejemplo, son exceptuados los niños fallecidos antes de llegar al uso de la razón. Tomás añade que «tampoco los infieles serán juzgados, porque ya están juzgados, como es indicado en *Juan* 3, 18: «El que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios»; *Juan* 12, 48 y textos paralelos: «El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien lo juzga». Esta afirmación aparece repetidas veces en las obras del Doctor común[36]. En cuanto a quienes serán juzgados, Tomás hace notar que para los condenados no habrá ninguna discusión, pero para los cristianos habrá una evaluación para que sean expuestos el bien y el mal que han hecho.

Tomás añade una distinción. El juicio muestra dos aspectos: la discusión de los méritos y la distribución de los premios. Los santos que se entregaron totalmente al servicio de Dios y no tienen mezcla alguna notable de males («nullam admixtionem notabilem alicuius mali»), no serán sometidos a un examen de

[35] *Quodl.* X, q. 1, a. 2.

[36] Cfr. *In articulos fidei*, art. 7: «[…] sicut infideles, quorum facta non discutientur quia qui non credit, iam iudicatus est».

sus méritos. Pero quienes construyen sobre el fundamento de la fe «con madera, heno o paja» (*1 Cor.* 3, 12) y están «comprometidos en negocios terrenos» (*2 Tim.* 2, 4), serán sometidos a una discusión de sus méritos, porque en su vida hay una cierta mezcla de cosas buenas y malas[37].

En cuanto a los malos, Tomás aplica otra vez la distinción entre la discusión de los méritos y la retribución de la pena. Para los malos no habrá discusión de sus méritos, porque falta en ellos el fundamento de la fe, sin el cual «todas las obras posteriores carecen de perfecta rectitud de intención»[38].

Con respecto a quienes tienen la fe pero mueren en pecado mortal, tendrá lugar la discusión de sus méritos para mostrar que «son justamente excluidos de la ciudad de los santos de la que exteriormente parecen ser ciudadanos»[39]. El texto habla en términos duros de los infieles que serán juzgados como enemigos, en analogía con la exterminación de los enemigos en la sociedad humana. Esta práctica perseguía el fin de descartar a personas que constituían una amenaza y no se sometían al servicio del bien común. En el juicio final se trata de la exclusión de la bienaventuranza del cielo. En su *Exposición sobre los artículos de la fe* escribe concisamente que no habrá una evaluación de la vida de los infieles, porque el que no cree, ya está juzgado (Jn 3, 18).

Algunos pasajes de la Biblia se refieren a esta cuestión, como *Juan* 16, 11; *2 Pedro* 2, 4 y *1 Cor.* 6, 3. En su respuesta Tomás escribe que el así llamado «juicio de discusión» no es aplicable ni a los ángeles buenos, ni a los malos. En los buenos

[37] *Supplementum*, q. 89, a. 6.
[38] *Ibid.*, art. 7.
[39] *L.c.*, ad 1.

ya no hay nada de malo, ni en los malos nada de bueno. Pero habrá para ellos el juicio de retribución suplementaria en cuanto que los buenos se regocijarán por la felicidad de aquellos a cuya salvación han contribuido. Los ángeles malos serán todavía más afligidos por la ruina que verán alrededor de sí y serán confinados al infierno[40].

Según el Nuevo Testamento, los apóstoles serán asociados al juicio final[41]. Tomás supone que mediante una iluminación por parte de los grandes santos, los santos inferiores y los pecadores serán iluminados en cuanto a los premios y los castigos que les corresponden. Así, los colaboradores de Cristo participarán plenamente de su triunfo y se mantendrá una cierta jerarquía.

Estudiando las obras del Doctor angélico respecto a su doctrina del juicio final, se nota que todas sus explicaciones dependen de la revelación bíblica. Santo Tomás domina perfectamente todo lo que la Sagrada Escritura nos dice sobre los acontecimientos del final del tiempo, reduce las diversas afirmaciones a una síntesis y con un profundo respeto de los textos inspirados, consigue explicar en fórmulas teológicas lo que a veces es tributario de una presentación metafórica. En sus grandes líneas, su tratado, en el que utiliza los escritos de los Padres, es la exposición definitiva de la teología católica sobre esta parte de las postrimerías del hombre. El juicio final se pone

[40] *Supplementum*, q. 89, a. 8.

[41] Cfr. Mt 19, 28: «Vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel».

en relación con la creación y constituye su consumación gloriosa y el término de la historia humana. Pero el dogma del juicio final sirve también para invitarnos a prepararnos para el encuentro con Cristo en su gloria, como el Salvador del mundo.

1

Entre los temas cuyo estudio y cuya comprensión teológica ha renovado Santo Tomás de Aquino, su exposición sobre la Ley Nueva ocupa una posición importante. En los últimos cincuenta años se ha alcanzado una visión cada vez más completa de la moral del Doctor Común: es una moral centrada en la beatitud que explica cómo ponerse en camino hacia la meta -el cumplimiento de nuestra vida y la felicidad- y cuáles son las condiciones que constituyen el punto de partida y los medios a nuestra disposición para alcanzarlo. Además de las facultades, del libre albedrío, de las pasiones y de los sentimientos -que constituyen los puntos de partida que debemos tener en cuenta-, existen las virtudes, la ley y la gracia como principios interiores y exteriores de nuestro actuar en la vida moral. Según Santo Tomás, las virtudes constituyen un principio interior de nuestros actos: son disposiciones habituales en conformidad con la naturaleza humana que permiten obrar con facilidad y deleite en la línea de la beatitud. Así, toda la moral llega a ser una moral positiva y espontánea, es decir, de iniciativa personal, de libre inclinación, de amor. Se hace el

[1] «La Ley Nueva es la gracia del Espíritu Santo», en *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1998)*, Pamplona 1999, 429-440.

bien porque nos conviene y nos gusta. En conexión con esto, se ha llamado también la atención sobre el cambio que Tomás ha operado en la concepción de la ley. Se solía construir la moral cristiana siguiendo el orden de los diez mandamientos de la Ley Antigua. A medida que la conciencia de la propia individualidad se desarrolló en occidente, la teología moral se centró cada vez más en cuestiones tales como el alcance de la ley, es decir, el campo donde reina la ley y, por otra parte, el campo de la libertad individual. Así nacieron los sistemas del probabilismo, del probabiliorismo, del rigorismo y, en fin, del laxismo, según se dejara más o menos espacio a la libertad personal o se intentara regular toda la vida por la obligación. Así la casuística, en vez de invitar a una vida según las virtudes, se concentraba en el estudio de los límites de la ley. En los años posteriores al Concilio se ha visto el colapso de este tipo de teología moral casuística. Se buscaban nuevos criterios de la moralidad de nuestros actos como, por ejemplo, la evaluación de los efectos (*Güterabwägung*), la ciencia, la libertad personal. Hasta se ha introducido el criterio de lo pre-moral: la especificación de nuestros actos por su objeto no les conferiría aún un carácter moral, situándose en lo pre-moral. Sería el fin lo que determinaría el valor ético, positivo o negativo, de una acción. En otras palabras, ya no era válido el criterio de lo intrínsecamente malo.

Ahora bien, en este difícil contexto el moralista católico puede encontrar en el tratado de Santo Tomás sobre la ley una orientación para sus estudios. La ley es un principio exterior que nos guía y nos obliga a actuar en vistas del fin. La definición que da de la ley es conocida: «Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata». Domina la consideración del fin: el efecto propio de la ley es hacer que sean buenos los súbditos, ya sea sin más (es decir, que vivan según la virtud y tiendan hacia el bien verdadero), ya sea bajo un cierto aspecto (*secundum quid*), es

decir, que hagan lo que es útil o lo que conviene al legislador[2]. Después de una exposición sobre la ley en general, Tomás trata sucesivamente de la ley eterna, la ley natural, la ley civil positiva y la ley divina, que se divide en la ley antigua y la ley nueva. Veremos que la definición general viene aplicada a los distintos tipos de ley.

En I-II, q. 91, Tomás explica por qué hace falta una ley divina positiva: es para conducir a los hombres a un fin que sobrepasa las fuerzas naturales del hombre, a saber, la beatitud eterna. Además, muchas veces nuestros juicios sobre lo que debemos hacer y sobre la moralidad de ciertos actos son inciertos, mientras que la ley divina no puede equivocarse. Otro argumento que muestra la necesidad de una ley divina positiva es el siguiente: la ley humana no dice nada sobre los actos interiores. Sin embargo, ellos también son una parte integral de la vida virtuosa. En fin, la ley humana no puede extenderse a todos los actos humanos. Así, por ejemplo, no dice nada de la mayor parte de nuestros actos en el campo privado. Dios, en su bondad, dio una ley divina positiva a Israel para guiarlo hacia una vida más perfecta. Esta Ley Antigua era buena, estaba de acuerdo con la recta razón porque reprimía la concupiscencia que se opone a la razón. De esta manera obraba a favor del bien, pero no lo hacía de modo perfecto porque no bastaba para llegar al bien perfecto. En orden a capacitar al hombre para recibir la vida eterna hacía falta la gracia del Espíritu Santo que difunde la caridad en nuestros corazones. Para que los hombres pudiéramos alcanzar esta gracia, Dios dispuso dejarnos participar de su vida gracias al Mediador, su Hijo, que iba a liberarnos de la servidumbre de nuestras pasiones, del pecado

[2] *Suma de teología* I-II, 92, 1.

y de la muerte[3]. Así, con la llegada de Cristo, la Ley divina Antigua ha sido sustituida cuando, por su sacrificio sobre la cruz, Cristo nos mereció la gracia del Espíritu Santo. Tomás cita el texto de *Hebreos* 7, 12: «Translato sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat».

La ley divina, en cuanto conjunto de reglas, es secundaria. El centro de la nueva alianza con Dios es el Cristo que se ofreció al Padre en la Cruz. Para Tomás este sacrificio de Cristo es el acto supremo de amor, y así se comprende que establezca un orden nuevo, en el cual el amor es la base y la fuente de la vida cristiana. Desde luego, la Ley Nueva debe ser una ley centrada en el amor. A quien piensa que debería bastar una sola ley divina positiva, Tomás contesta que también en la vida sobrenatural hay un estado de menor perfección, comparable a la infancia de un hombre, y otro estado característico de la madurez y de la perfección[4]. La Ley Antigua estaba más bien ordenada a los bienes terrestres, la Ley Nueva a los bienes espirituales. Además, la Ley Nueva ordena sobre todo los actos interiores del cristiano, mientras que la ley antigua concernía principalmente a los actos exteriores. El fin de la Ley Antigua era conducir a Israel a la observancia de la voluntad divina. Lo hacía sirviéndose de amenazas y penas; la Ley Nueva, al contrario, dirige a los cristianos a cumplir la voluntad de Dios por el amor que infunde en sus corazones por la gracia de Cristo[5]. Sin embargo, la Ley Nueva ya estaba implícita en la Antigua («sub figura»), tanto con respecto a las verdades a creer («credenda») como con respecto a los preceptos morales que ya se encontraban en la Antigua «quoad substantiam»[6].

---

[3] I-II 98, 1.

[4] *Gal.* 3: «[...] sicut puer et vir».

[5] *S. Th.* I-II 91, 5: «Lex nova facit hoc per amorem qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi quae in nova lege confertur».

[6] I-II 107, 3 ad 1.

La Ley Nueva es estudiada en cuatro artículos:

(1) ¿Cuál es su carácter? ¿Es una ley escrita o publicada de viva voz?

(2) ¿Cuál es su eficacia? ¿Puede justificar al pecador?

(3) ¿Hubiera debido darse al comienzo de la historia?

(4) ¿Es la última ley o habrá todavía otra ley?

En cuanto al primer punto, Tomás hace notar que una cosa se determina por lo que hay de más importante en ella. Ahora bien, apoyándose en la *Carta de San Pablo a los Romanos*, Santo Tomás escribe que lo más importante en la Ley Nueva, en lo que consiste toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo que se da a los que creen en Cristo. Notemos de paso que el mismo San Pablo llama a la gracia de la Nueva Alianza una ley. Por ejemplo escribe en *Rom.* 8, 2: «Lex Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit nos a lege peccati et mortis». San Agustín, por su parte, afirma que la ley de la fe está grabada en los corazones de los creyentes, pero ya no en tablas de piedra. Las leyes divinas puestas en el corazón de los fieles no son otra cosa que la presencia del Espíritu Santo[7]. Pero, añade Tomás, la Ley Nueva contiene ciertas cosas que predisponen a la gracia del Espíritu Santo y otras que pertenecen al uso de ella. Estas cosas se pueden llamar elementos secundarios y los creyentes deben ser instruidos sobre ellas tanto de palabra como por escrito. Conciernen a lo que deben creer y a lo que deben hacer. Tomás reduce de hecho los escritos del Nuevo Testamento y la doctrina de la fe, así como la moral, a instrumentos que disponen a

[7] *De spiritu et littera.*

recibir la gracia del Espíritu Santo o a indicaciones sobre cómo utilizarla. Ellos nos manifiestan la humanidad y la divinidad de Cristo, nos invitan a despreciar el mundo y así nos hacen idóneos para recibir la gracia de Cristo. Se ve que, en verdad, lo que es central es la vida divina en los corazones de los hombres. De una manera análoga, la Iglesia es esencialmente la vida de la gracia o, en otras palabras, los cristianos viven del Espíritu de Dios. Lo restante en la Ley Nueva son disposiciones o medios para comunicar, conservar y desarrollar esta vida[8].

La cuestión de la eficacia de la Nueva Ley ahora ya no constituye un problema. En cuanto a lo secundario, la Nueva Ley no es idéntica a la justificación y a la vida divina en nosotros, pero sí nos justifica, es decir, nos da la vida divina por lo que ella es esencialmente. Igualmente da un auxilio suficiente para ya no pecar[9].

Si la Ley Nueva es la presencia de Dios en nuestras almas como principio de vida y de actividad, se plantea la cuestión de por qué no fue dada a los hombres inmediatamente después de la caída del primer hombre. Es la misma dificultad que, en el segundo siglo, el neo-platónico Celso planteó contra los cristianos. Santo Tomás responde afirmando que Dios quiere que se salven todos los hombres. Les ha dado siempre lo que necesitan para su vida, pero hay tres razones por las cuales la Ley Nueva no se debía dar al principio de la historia humana, sino más tarde: La gracia de la Ley Nueva depende del sa-

[8] *S. Th.* I-II 106, 1.
[9] I-II 106, 2.

crificio de Cristo[10]. La Ley Nueva, siendo perfecta, debía ser precedida por algo menos perfecto, como ocurre también en la naturaleza donde las formas menos perfectas son anteriores en el tiempo a las que lo son más. Después de haber pecado el hombre reconoce más fácilmente su debilidad y la necesidad de la gracia. En su *Exposición sobre la Carta a los Gálatas*, Tomás añade que, para poder acoger la Ley Nueva, los hombres debían convencerse de sus insuficiencias, de su falta de virtud y de su debilidad moral[11]. Una cuarta cuestión es la siguiente: ¿va a durar la Ley Nueva hasta el final de los tiempos o habrá todavía otra alianza y otra época, como lo afirmaba Joaquín de Fiore? Según Joaquín, una época del Espíritu Santo sucedería al tiempo de Cristo. La respuesta de Tomás es decisiva: ningún estado de vida puede ser más perfecto que el de la Ley Nueva, que está muy cerca de nuestro fin último, hasta ser una introducción en él. Es posible, sin embargo, que la gracia del Espíritu Santo sea poseída más perfectamente por unos que por otros según los diversos tiempos, lugares y personas[12]. No hace falta una nueva época del Espíritu Santo, porque la Ley Nueva no es solamente la ley de Cristo sino también la del Espíritu Santo.

En la cuestión siguiente, Tomás compara la Ley Nueva a la Ley Antigua. Si es cierto que las dos leyes tienen el mismo fin, a saber, someter a los hombres a Dios, la Ley Antigua tiene más bien un papel preparatorio, como un maestro de escuela, mientras que la Ley Nueva es la ley de la perfección por ser la ley de la caridad[13]. En la Ley Nueva, uno se abstiene del pecado por amor del bien y actúa por amor. Además, la Ley Nueva añade lo que falta a la Ley Antigua. Concierne a los actos interiores e incorpora también algunos consejos con

[10] I-II 106, 3: «Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus».

[11] Cap. 4, l. 7.

[12] I-II 106, 4.

[13] Cfr. *Gal.* 3 y *Col.* 3.

respecto a la perfección moral. En cuanto a las obras exteriores que prescribe, la Ley Antigua es mucho más difícil que la Nueva. Efectivamente, la Ley Nueva prescribe poco, a fin de que la vida de los creyentes no sea demasiado gravosa. Sin embargo, con respecto al grado de perfección, la Ley Nueva es más difícil, porque se prohíben muchos actos interiores, que en su mayor parte no estaban prohibidos en la Ley Antigua. En su conjunto, para el que ama a Dios cumplir todo lo que prescribe la Ley Nueva no es difícil[14].

El tema siguiente concierne al contenido de la Ley Nueva. Se podría pensar que debería prescribir únicamente actos interiores, porque «donde está el Espíritu, allí está la libertad»[15]. De conformidad con su antropología Tomás da la siguiente respuesta: es verdad que lo principal de la Ley Nueva[16] consiste en la gracia del Espíritu Santo que se muestra en la fe que obra por el amor. Sin embargo, se recibe esta gracia de la plenitud de Cristo; por eso convenía que la gracia, que deriva del Verbo encarnado hacia nosotros, nos fuese comunicada por algunas obras exteriores. Además, conviene también que, ayudados por esta gracia interior, por la que sometemos el cuerpo al espíritu, ejecutemos ciertos actos exteriores y visibles. Por consiguiente, las obras exteriores pueden pertenecer a la Ley Nueva de dos maneras:

(a) como lo que prepara y, en cierto modo, conduce a la gracia. Son los sacramentos;

(b) en cuanto son actos producidos por un impulso de la gracia.

[14] *S. Th.* I-II 107, 4: «[...] non sunt gravia amanti».
[15] *2 Cor.* 3, 17.
[16] I-II 108, 1: «[...] principalitas legis novae».

Algunos de éstos tienen una conexión con o una oposición necesaria a la gracia. Entonces caen bajo preceptos o prohibiciones. Por lo tanto, todos los actos exteriores a la justicia, a la paz o a la alegría espiritual se oponen al reino de Dios. Otros, al contrario, no tienen esta conexión necesaria y por lo tanto conservamos nuestra libertad respecto de ellos.

Tomás añade una observación importante que pone de relieve la libertad interior que nos da el Espíritu Santo. Lo que hace el hombre según un hábito que conviene a su naturaleza, lo hace por sí mismo[17]. Un hábito contrario a la naturaleza no impulsa al hombre a actuar según lo que él es («secundum quod est ipse»), sino según una corrupción que ha sobrevenido a su naturaleza. Ahora bien, la gracia del Espíritu Santo es como un hábito interior infundido que nos mueve a actuar libremente, a hacer lo que conviene al orden de la gracia y a evitar lo que se opone a ella. De ahí que la Ley Nueva se dice la ley de la libertad por dos razones:

(a) no nos constriñe («arctat») a hacer o a evitar algo, a no ser lo que es necesario para o contrario a la salvación;

(b) nos hace cumplir los mandamientos o las prohibiciones por un instinto, un impulso interior («ex interiori instinctu»).

Los consejos evangélicos acerca de lo que nos ayuda a conseguir más fácilmente nuestro fin pertenecen a la Ley Nueva porque es una ley de libertad. De hecho destacan al cristiano de las cosas terrenas. Ahora bien, cuanto más se concentra uno en las cosas de esta tierra, menos se dedica a lo espiritual[18]. Con respecto a actos que no tienen una relación necesaria con la fe, ya sea relación de conveniencia, ya sea de oposición, Tomás afirma que ellos no han sido determinados en la Ley Nueva, pero han sido omitidos para que cada uno sea libre de

[17] I-II 108, 1 ad 2: «[...] quia habitus inclinat per modum naturae».
[18] I-II 108, 4.

determinar lo que conviene. Por este motivo la Ley Nueva se llama ley de libertad («lex libertatis»).

Carta a los Gálatas

La doctrina expuesta en la *Suma de teología* se encuentra también en los comentarios bíblicos de Tomás, muy particularmente en los relativos a la *Carta a los Romanos* y la *Carta a los Gálatas*. Conviene notar que Santo Tomás comienza su comentario sobre la última con una cita de *Levítico* 26, 10: «Cuando llega lo nuevo, tirad lo viejo», para indicar la relación entre la Ley Antigua y la Nueva, de la que habla Pablo. Un tema de esta carta es que la Ley Antigua en cuanto tal no justificaba a Israel. Se la dio a Israel porque prevalecía entre los judíos la malicia, la debilidad, la concupiscencia y la ignorancia. La Ley era necesaria por causa de los que no estaban dispuestos a vivir moralmente, pero no daba la ayuda de la gracia para evitar el pecado[19]. En la Nueva Ley, al contrario, se puede recibir el Espíritu de Cristo, de caridad y de amor. El que se reviste con un abrigo se protege contra los ataques y los excesos del clima. Quien se reviste con Cristo está protegido contra el mal. En él ya no aparece otra conducta sino la de Cristo. Tampoco la nacionalidad, ser griego o judío, ni el sexo ni el estado de persona, libre o esclavo, ejercen diferencia alguna[20]. En su comentario, Tomás subraya la misión del Espíritu Santo. Los gálatas, siendo griegos, no pertenecían al Cristo «según la carne», como era el caso de los judíos, pero fueron ligados a él por el envío del Espíritu Santo en sus corazones[21]. El Espíritu Santo llena a los cristianos de amor y los pone así en un estado de verdadera libertad[22], porque el amor nos procura

[19] *In Galatas* 3, l. 7.
[20] *Ibid.*, l. 9.
[21] *Ibid.*, c. 4, l. 3.
[22] Cap. 5, l. 3: «Status fidei Christi [...] est ipsa libertas».

esta libertad. El Espíritu Santo nos libera de la servidumbre de la carne. Así nos libera de la servidumbre de la Ley Antigua. Por fin, nos da la vida, es decir, la seguridad de que la muerte no prevalecerá. El Espíritu Santo mueve nuestros corazones e inclina nuestros sentimientos a querer el bien. Nos ayuda a superar los deseos de la carne («per Spiritum desideria carnis superare»)[23]. Después de haber mencionado «las obras de la carne» a evitar, San Pablo dice cuáles son las obras del Espíritu. El Espíritu Santo está en nosotros por la gracia que comporta a las virtudes. Ellas nos capacitan para obrar virtuosamente. Las virtudes se parecen a las flores de los árboles frutales porque nos dan la esperanza de la futura bienaventuranza. De igual modo que las flores, las virtudes poseen suavidad y fragancia porque los actos para los que nos habilitan son conformes a nuestra naturaleza. Al contrario, las obras de la carne están fuera de nuestra naturaleza entendida en su sentido profundo de naturaleza racional («praeter naturam»). Dios ha puesto en nuestra naturaleza ciertas semillas, a saber, el apetito natural del bien y los principios del conocimiento. Además, nos ha dado los dones de la gracia. En primer lugar, la gracia nos perfecciona dándonos las virtudes que nos capacitan para obrar el bien de modo humano. Los dones del Espíritu Santo, por otro lado, nos posibilitan obrar en un modo superior a lo humano. Los actos virtuosos que resultan de los dones nos dan una gran perfección. Además, comportan deleite. Por lo tanto se llaman frutos del Espíritu Santo. El primero entre los movimientos interiores del apetito es la inclinación al bien, es decir, el amor. Así, el primer fruto del Espíritu es la caridad infusa en nuestros corazones. Quien ama ya tiene presente en sí mismo el objeto de su amor. De allí resulta el gozo. Cuando la posesión del amado es segura, produce un sentimiento de paz que permite disfrutar lo más posible de la presencia del amado.

[23] *Ibid.*

El Espíritu Santo nos fortalece también para que podamos enfrentar el mal que disturba la paz. Nos da la paciencia necesaria a fin de soportar los males de esta vida. Santo Tomás prosigue con sus comentarios haciendo notar que el Espíritu nos da la actitud llena de bondad para con los prójimos, la misericordia, la mansedumbre, la modestia y, en fin, la continencia gracias a la cual el cristiano se abstiene de pravas concupiscencias[24]. Los que son conducidos por el Espíritu Santo no están sujetos a la Ley Antigua, porque ya cumplen su finalidad y no hay por qué someterlos a sus disposiciones.

El tercer efecto del Espíritu Santo es darnos vida («confert vitam»). Esto quiere decir que Él debe animar todas nuestras acciones. San Pablo lo expresa diciendo que hay que caminar movidos por el Espíritu. Cada movimiento interior debe venir de su parte, como lo dicen el *Evangelio según San Juan* 6, 64: «Es el Espíritu quien da vida» y los *Hechos de los Apóstoles* 17, 28: «En Él vivimos, nos movemos y existimos». Al contrario, el espíritu de este mundo conduce a la vanagloria, la iracundia y la envidia[25]. En la última parte de su *Carta a los Gálatas* San Pablo concluye que la Ley Nueva no es una ley que da temor, sino una de amor. Hay que ordenar toda la vida al servicio del Espíritu en la fe y en el amor.

Carta a los Romanos

En su *Expositio in Epistolam ad Romanos,* Santo Tomás prosigue con sus observaciones sobre la doctrina de Pablo acerca de la Ley Nueva que es la gracia del Espíritu Santo. Todo el tiempo que uno está sometido a la ley pero no la cumple voluntariamente, el pecado reina todavía en el, lo que hace que la voluntad humana tienda a querer lo que es contrario

[24] *Ibid.*, c. 5, l. 6: «[...] voluntas recta facit bonum usum omnium potentiarum».
[25] Lección 7.

a la ley. Ahora bien, por la gracia se quita este dominio del pecado. El hombre, entonces, ya no observa la ley como si estuviera sometido a ella, sino como una persona libre, conforme a las palabras de Pablo en *Gal.* 4, 31: «No somos hijos de esclava, sino de mujer libre. Cristo nos ha liberado para vivir en libertad». De los sacramentos de la nueva alianza nos viene la gracia para cumplir libremente la voluntad de Dios y las exigencias de nuestra naturaleza racional más profunda, a no ser que por nuestra culpa pongamos obstáculos y nos sometamos a la servidumbre del pecado. Esta gracia no fue comunicada por los sacramentos de la Ley Antigua[26]. Uno cae en la servidumbre del pecado cuando, contrariamente al juicio de la razón, consiente al pecado. En estado de pecado se tiene solamente una libertad aparente, no la verdadera. El hombre llega a ser verdaderamente libre por la gracia cuando obedece voluntariamente a Dios. Entonces tiene una inclinación a hacer lo que conviene[27]. La Ley Nueva no es solamente una ley de índole espiritual, es también la Ley del Espíritu Santo mismo, porque el Espíritu Santo vive en nuestros corazones imprimiendo en ellos la inclinación al bien y moviéndonos a cumplirlo[28]. Es causa de la vida divina en nosotros por la cual se excluye el pecado y la muerte. Esta ley se puede llamar en un sentido el Espíritu Santo mismo. Tomás lo explica de esta manera: la intención de las leyes es hacer que sean buenos los ciudadanos. La ley humana lo hace solamente indicando lo que uno debe hacer o dejar de hacer, pero el Espíritu Santo que vive en nuestros corazones no solamente enseña lo que hay que hacer en cuanto que ilumina nuestro intelecto, sino que también inclina el apetito a hacer el bien («ad recte agendum»). Además, es la ley del Espíritu Santo, en cuanto es el efecto propio del Espíritu, quien nos da la fe que obra por medio de la caridad. La caridad que ejerce su influencia en nuestros corazones se llama

[26] *In Rom.*, c. 6, l. 3.
[27] *Ibid.*
[28] Cap. 7, l. 3.

la ley del Espíritu. Es el Espíritu Santo mismo («est ipse Spiritus Sanctus») y el Espíritu Santo la pone en nosotros según las palabras de *Jeremías* 31, 33. Así como el alma da la vida natural, el Espíritu de Dios da la vida de la gracia. Pero Él no llega al hombre si éste no está junto a Cristo. Gracias a Él estamos en el camino hacia la libertad de los hijos de Dios, la libertad de ser liberados de la corrupción del cuerpo y de la muerte[29]. «Si el Hijo (de Dios) os hace libres, seréis verdaderamente libres» (Jn 8, 36). La libertad que Cristo nos da es la libertad del Espíritu por la cual somos liberados del pecado y de la muerte[30].

Puede ser que nuestra serie de textos de la *Suma de teología* y de dos *Comentarios bíblicos* de Santo Tomás dé la impresión de una repetición inútil. Sin embargo, se trata de una doctrina nueva y de una interpretación teológica osada. Para Tomás no hay que entender la Ley Nueva como una serie de mandamientos escritos en los Evangelios que nos dicen qué hacer y que serían acompañados de una ayuda de la gracia que Dios nos daría del exterior. No se trata de cumplir mandamientos. La Ley Nueva consiste principalmente en un movimiento interior libre hacia Dios, independiente de los mandamientos, un movimiento que el Espíritu Santo provoca. En su forma ideal, la moral del cristiano es descubrir en sí mismo la voluntad divina, entregarse a Dios y cumplir libremente los mandamientos que le indican el camino a seguir. Así la Ley Nueva es una *lex libertatis*. Esta expresión «lex libertatis» se encuentra por primera vez, me parece, en el comentario sobre la *Carta a los Gálatas*. Es el estudio de la teología de San Pablo el que está en el origen de esta concepción de la Ley Nueva como liberación del peso de una obligación legal y como un contacto inmediato

[29] Cap. 8, l. 1.
[30] Cap. 13, l. 1.

con Dios en nuestros corazones: «Non instruimur per legem de mandatis Dei, sed ab ipso Deo»[31]. Por otro lado, sería un error afirmar que se eliminan los mandatos: los recordamos pero ahora los consideramos como lo que desea Dios de nosotros y como lo que exige nuestro ser más profundo. Nos indican el camino a seguir y lo que hay que evitar. Así tienen una función instrumental, pero el verdadero impulso de nuestras acciones es la moción interior del Espíritu de Dios. La libertad cristiana no significa que ya no hay ley, sino que el cristiano cumple libremente lo que prescribe la ley.

Resulta de lo que dice San Pablo que la pasión y la muerte de Cristo nos obtuvieron la gracia del Espíritu Santo. Esta gracia se nos comunica en cuanto estamos unidos al Redentor y formamos con él una sola persona mística[32]. Los sacramentos nos incorporan a Cristo y así nos dan la gracia. En otras palabras, Cristo mismo obra en los sacramentos y por medio de ellos. La humanidad de Cristo es un instrumento conjunto a su divinidad. Por lo tanto, lo que hizo Cristo es la fuente y la causa eficiente física de la gracia[33]. Aquí se ve cuál es el sentido del texto citado más arriba en el que Tomás escribe que una nueva ley debía sustituir a la Ley Antigua porque hubo un nuevo sacerdocio. Muriendo en la cruz, Cristo nos da la Ley Nueva porque nos da el Espíritu Santo y la vida de la gracia. Mejor que el Sermón de la Montaña es la muerte de Cristo en la cruz, lo que constituye para nosotros lo esencial de la Ley Nueva, a saber, la presencia activa del Espíritu Santo.

Si se olvida esta doctrina de la presencia dinámica del Espíritu Santo, existe el peligro de volver a una concepción más bien legalista y vetero-testamentaria de la Ley Nueva. Lo que hemos dicho nos hace comprender también que la Ley Nue-

[31] *In Gal.* c. 2, l. 6.

[32] *Suma de teología* III 48, 2 ad 1. Cfr. *ibid.* ad 2: «Passio Christi licet sit corporalis habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta».

[33] III 8, 1 ad 1.

va sustituye a las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento, porque es la base y la fuente de un culto interior de amor y de obediencia. La Ley Nueva, estando más cerca del fin y de la meta de nuestro viaje espiritual, es más perfecta que cualquier otra ley.

1

El amor de Dios para con todo lo que existe es un tema bíblico (*Sabiduría* 11, 25). Santo Tomás explica el porqué de este amor con cuatro argumentos. Este amor divino se funda en el misterio de la Santísima Trinidad, lo que vale en particular con respecto al amor divino de las creaturas racionales. El verdadero objeto de este amor trasciende nuestra existencia física y es nuestra vida sobrenatural, como lo indica el *Evangelio según San Juan* 10, 10: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia». Tomás comenta que, según este pasaje, Dios ha hecho al hombre en vistas de la vida eterna. En numerosos textos explica que con el mismo amor y poder con los que Dios nos ha creado, nos santifica y nos da la bienaventuranza eterna[2]. No nos ha hecho Dios para vivir unos ochenta años en la tierra, sino directamente en vistas de un destino eterno. La vida del hombre en cuanto tal no es el sumo bien para él, porque es un ser limitado y dependiente. Por su aspiración al conocimiento de las causas de todas las cosas, está ordenado a Dios. Esta vocación del hombre, fundada en sus potencias espirituales, constituye el núcleo de la dignidad

[1] «Las raíces del amor divino de la vida según Santo Tomás de Aquino», en E. Molina y J. M. Pardo (eds.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la Bioética*, Eunsa, Pamplona 2006, 171-178.

[2] *Catena aurea in Matthaeum*, c. 28, l. 4; *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 7: «Sicut sola trinitas nos creavit ad vitam naturae, ipsa sola nos sanctificat vita gratiae, et beatificabit vita gloriae».

humana[3] y es la base de los derechos humanos: el derecho a la protección de la propia vida, el derecho de disponer de los medios necesarios para llevar una vida decente y de ser libre para andar donde quiera, el derecho de confesar una religión y de expresar su pensamiento[4].

En *Sabiduría* 11, 24-25 el autor sagrado se dirige a Dios diciendo: «Pero Tú tienes piedad de todos porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para traerlos a penitencia, pues *amas todo cuanto existe* y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna». A lo largo de sus obras Santo Tomás de Aquino cita este texto frecuentemente; lo comentó en la *Suma contra los gentiles* I 96. La explicación doctrinal de este mensaje tan profundo y bonito se sitúa antes de todo en la naturaleza de la voluntad divina que se identifica con la bondad esencial de Dios. Además, amando la propia bondad, Dios quiere difundirla en cuanto es posible, comunicando a las creaturas una semejanza con ella. Es precisamente esta semejanza con la propia bondad lo que Dios ama en las creaturas. Si Dios aborreciera algo, entonces no querría que fuera y así no querría su propia acción, por la que produce las cosas. Santo Tomás añade esta reflexión: la experiencia muestra que todas las causas aman sus efectos, como los padres a sus hijos y el poeta los poemas que compone. Por eso Dios, siendo la causa de todas las cosas, no odia a ninguna de ellas.

Por otra parte, si admiramos la vida tal como se manifiesta en las creaturas, somos conducidos a admirar la sabiduría, bondad y belleza del Creador. Si la maravilla de las resplandecientes propiedades de la vida nos cautiva, nuestro corazón se inflama de amor de la vida divina, porque «en Dios está la

[3] *CG* IV, c. 54: «Hanc igitur hominis dignitatem quod scilicet immediata Dei visione beatificandus sit [...]».

[4] *In V Ethicorum*, l. 12; *S. Th.* I-II, 100, 1; *Q.d. de malo*, q. 2, a. 4 ad 13. Cfr. Jesús García López, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1979, pp. 66 ss.

fuente de la vida» (*Salmo* 36, 10); nos saciamos de la abundancia de su casa y Él nos abreva en el torrente de sus delicias (v. 9)[5].

Con esta explicación nos acercamos a la raíz del amor de la vida. «La vida de los vivientes, escribe Tomás, es su ser mismo»[6]: ahora bien, el ser del mundo y de todas las cosas es una participación de Dios, en que Dios mismo está íntimamente presente, comunicándose a sus creaturas. Efectivamente, la vida es acción. De ahí que el pensamiento y el amor, como los actos más nobles del hombre, son la forma de vida más alta, como ya lo había reconocido Aristóteles[7], que afirma que conocerse a sí mismo es como volver a sí mismo, en analogía con lo que es la vida, a saber, *sui motio*. El conocimiento y la vida se implican mutuamente[8]. Así se puede decir que Dios, que es todo conocimiento y amor, es vida[9]. El ser que comunica es la fuente de la vida, de sus expresiones y actividades.

Todo lo que tiene vida, la recibe de Dios, la fuente y el origen de todas las formas de vida. Dionisio escribe que Dios es la sustancia y la vida de todos, una frase que no hay que entender en un sentido de causalidad formal, puesto que Dios no entra en composición con las creaturas, sino en el sentido de la causalidad eficiente. Dios es la fuente eficiente de todos los vivientes[10]. Como escribe Santo Tomás en su *Expositio in Librum Dionysii De divinis nominibus*, c. 6, lección 1, toda forma particular de vida, todos los procesos vitales y cualquier principio

---

[5] Cfr. la afirmación siguiente de Santo Tomás, *CG* II, c. 2: «Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet».

[6] *CG* I, c. 98: «Vivere autem viventium est ipsum esse eorum».

[7] *De anima.* Cfr. *Polit.* 1254^{a}7: ὁ δὲ βίος πρᾶξις. *Ethic. Nicom.* 1170^{a}18: ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν.

[8] Cfr. *Ethic. Nicom.* 1170^{a}19-21.

[9] *Metaph.* 1072^{b}27 ss.

[10] *In De divinis nominibus*, c. 1, l. 2: «[...] causa fontalis omnis vitae et substantiae».

de vida proceden de la vida divina. El florecer de las plantas[11] y el crecimiento de los animales, todo viene de parte de Dios, que es la causa de todas las formas de vida, que pre-existen en su vida divina[12]. De Dios proceden las formas diversas de los seres vivientes.

No es sorprendente que, dado este origen, todo viviente, toda especie constituya un tesoro de organización ingeniosa, de perfección. Significa que hemos de admirar, amar y respetar la existencia de todas las cosas.

Todos los seres vivientes existen para obrar, cada uno según su naturaleza[13]. Cada uno tiene su valor propio y su grado de perfección. Sin embargo, igualmente forman parte del universo y, en cuanto partes, están al servicio del todo de tal modo, que los seres de menor perfección sirven a los vivientes más perfectos[14]. En la naturaleza, las plantas sirven de nutrimento a los animales y a los hombres. No es un abuso ni una injusticia usar las cosas para el fin al que han sido hechas.

Sin embargo, si la vida de los seres vivientes es tan noble y hermosa, chocamos con una dificultad muy seria, a saber, su corruptibilidad. Los seres vivientes nacen y perecen. Es una consecuencia de su materialidad en un mundo, en el que todos los procesos dependen del movimiento cósmico fundamental[15]. Mientras que los vivientes individuales son perecederos, los tesoros de verdad, bondad y belleza de su modo de vida poseen

---

[11] *O.c.*, c. 4, l. 2: «Omnes plantae habent vitam ex divina bonitate».

[12] *L.c.*, l. 2: «Deus est causa omnis vitae [...] In divina vita omnis vita praeexistit».

[13] *CG* II, c. 80: «Nulla substantia potest esse absque operatione».

[14] *S. Th.* I 65, 2: «Sic igitur in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem».

[15] *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 1 B. Según Tomás era el movimiento circular del primer cielo. En la cosmología moderna se podría hablar de la explosión o energía primitiva.

una permanencia mucho más grande en la existencia de las especies, a las que pertenecen. Lo que no se puede conservar en un individuo a causa de su corruptibilidad, se conserva en otros individuos y en las generaciones sucesivas de su especie o género[16]. Esto significa que el amor de la vida es dirigido menos a su aparecer en los vivientes individuales, y más hacia la presencia de una participación de la perfección divina en su especie. Es precisamente la obra del gobierno divino que provee a que la corrupción de algunos sirva a la generación de otros seres[17]. Se podría pensar que haya una aparente contradicción aquí entre el amor debido a los vivientes, por un lado, y la corruptibilidad de ellos, por el otro; corruptibilidad que menoscaba considerablemente su valor. Santo Tomás advierte que, donde hay presentes cualidades contrarias en una sustancia, se sigue necesariamente la caducidad. Efectivamente, la corruptibilidad es uno de los defectos que acompañan la corporeidad[18]. Para evaluar el valor de la vida de las plantas y animales según su verdad, hace falta situarlo en una visión del conjunto de los seres materiales. Santo Tomás considera el mundo como un todo cuyas partes deben colaborar al fin del todo. Si es verdad que en primer lugar las cosas existen en vista de su propia perfección, deben también servir a las otras partes del universo, en el sentido de que lo que es inferior sirve a lo que tiene más perfección. Santo Tomás lo demuestra también de esta manera: todos los procesos en el mundo aspiran a la actuación[19]. A medida que una actuación es alcanzada posteriormente y es más perfecta, la aspiración de la materia se dirige más hacia ella. Ahora bien, el alma humana es lo más noble en el mundo,

---

[16] *De spiritualibus creaturis*, art. 8: «Quod non potest conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem, conservatur in pluribus».

[17] *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 1 B.

[18] *Q.d. de anima*, art. 8 ad 9: «Corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiae». Cfr. *S. Th.* 164, 1 ad 1: «Ex contrariis sequitur corruptibilitas».

[19] *CG* III, c. 22: «Oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum».

a causa de su conocimiento intelectual. Por consiguiente, es el fin último de todos los procesos y es deseada como la forma más perfecta. Lo que significa que el cosmos entero, incluso las constelaciones y galaxias más distantes, está ordenado al hombre como a su fin. La naturaleza en su totalidad colabora para producir al hombre[20], una conclusión confirmada por la cosmología moderna con su «principio antrópico»: para que sea posible la aparición de la vida en nuestro planeta, un número inverosímil de condiciones debían ser reunidas, lo que excluye el acaso o el devenir material como causa.

El problema es que, a pesar de las maravillas de la vida de las plantas, de los animales y del hombre, hay defectos, enfermedades, luchas y una ruda competencia. Sobre todo la corruptibilidad y la muerte nos ponen delante de un enigma. Si Dios es tan grande, ¿por qué no protege mejor sus creaturas? ¿Por qué las deja perecer? ¿Por qué no conserva las riquezas de los individuos?

Una primera explicación que propone Santo Tomás es la siguiente: a veces, cuando Dios quiere dar un bien mayor, otros bienes menores son sacrificados. Dios puede querer producir un bien más grande que no se puede obtener sino por la privación de un bien menor. Esto explica por qué, en nuestro mundo, las plantas están al servicio de la vida de los animales y del hombre, como los animales a su vez sirven al hombre. Es lícito usar y aun matarlos cuando esto es necesario o útil para el hombre, que debe, sin embargo, tener en cuenta la preservación del ambiente natural, las necesidades de generaciones futuras y la conservación de las especies. Este derecho es formulado por la Sagrada Biblia, pero igualmente por los grandes

[20] *S. Th.* I, 85, 3; *CG.* III, c. 22: «Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam». Cfr. J. Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas, I: L'univers*, Bruxelles/Paris 1946, 237; *CG* IV, c. 55; *Q.d. de potentia*, q. 5, a. 8.

filósofos, como Aristóteles[21]. El principio con que Santo Tomás justifica el derecho que tiene el hombre de utilizar animales y plantas, hasta privándolos de la vida, es el modo en que la naturaleza ha sido instituida. Está claro que el hombre los necesita para vivir y obrar. Ahora bien, utilizar algo conforme a la finalidad para la que ha sido hecho, no es infligirle un trato injusto[22]. Sin embargo, la actitud del hombre con respecto a los animales y las plantas debe ser dirigida y determinada por las virtudes. Por eso debe evitar todo despilfarro, limitarse a usarlos en la medida en que de verdad esto hace falta para la propia vida y la de la comunidad, evitar que los animales sufran, es decir evitar un comportamiento cruel, reprimir todo egoísmo como si las plantas y los animales existieran solamente para la propia persona. Deben ser respetados por el hombre y tratados bien según las circunstancias, como creaturas que Dios deja participar de su sabiduría y de su bondad. Aunque el hombre tiene deberes respecto a la creación, no se puede decir que los animales tienen derechos. Porque los animales no son personas, una comunicación con ellos en el nivel intelectual no es posible y tampoco es posible una verdadera amistad entre ellos y el hombre[23].

Nos hallamos otra vez delante de la dificultad de que, por un lado, la vida de las plantas, de los animales y del hombre es de una riqueza deslumbradora, pero, por el otro lado, la muerte y la destrucción de la vida son omnipresentes y pertenecen al destino común de todos los seres materiales, como si se tratase de algo anodino. Según la fe católica, al final de los tiempos, las creaturas serán liberadas de su estado de inestabilidad y corruptibilidad y serán trasladadas a la inmutabilidad y la inco-

[21] *Politica* 1256^{b}15-22. En cuanto a la Stoa, véase *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 1131.

[22] *S. Th.* I 65, 2 ad 3: «Sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate».

[23] *S. Th.* II-II 25, 3. Utilizar los animales no es una injusticia. Cfr. *CG* III, c. 112.

rruptibilidad[24]. La intención profunda de Dios es de conducir todas las cosas a su propia perfección divina, de la que participan ellas imitándola[25].

Los santos sufren y los hijos de Dios en la tierra mueren, como las demás creaturas corporales. No es que Dios no los quiere mantener con vida o que no los ama en su vida física, sino que el mal de las persecuciones, de los sufrimientos y de la muerte sirve al hombre para permitirle alcanzar una perfección espiritual más grande[26].

La vida del hombre en la tierra es breve[27]. A una dificultad planteada contra el hecho de que el Hijo de Dios debía morir, puesto que la muerte es contraria al amor de Dios de la vida, Santo Tomás contesta que la voluntad divina no está ordenada a la muerte, sino al crecimiento de la virtud, crecimiento que era visible cuando Cristo sostuvo la muerte por amor[28]. De hecho la muerte entró en el mundo por el pecado y es generalmente precedida por los contratiempos, sufrimientos y dolores de esta vida. Desde luego, los males de esta vida son el castigo para los pecados. Santo Tomás cita más de treinta veces el texto de *Sabiduría* 2, 24: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo», para subrayar que la muerte del hombre no estaba en el plan de Dios, abstracción hecha de la decisión libre del primer hombre. La muerte es, efectivamente, para nosotros el mal mayor, porque nos quita la vida humana[29]: «La muerte es penosa y es el más grande castigo en cuanto nos quita el primer

[24] *In Epist. ad Hebraeos*, c. 12, l. 5: «[...] a statu mobilitatis et corruptibilitatis mutanda sunt ad statum incorruptionis et immutabilitatis».

[25] *S. Th.* III 7, 8.

[26] *CG* IV, c. 55.

[27] *In IV Sent.* d. 40, q. 2, a. 1.

[28] *CG* IV, c. 53; 55.

[29] *Compendium theologiae*, c. 227: «Omnium autem malorum humanorum gravius est mors per quam tollitur vita humana».

bien, a saber, el ser, con el que todo los otros bienes nos son quitados»[30].

Para comprender el valor de una vida es preciso recordar esta ordenación: la vida natural del hombre es ordenada a la vida de la gracia, que a su vez lo es a la vida eterna. En su *Comentario del Padre nuestro* Tomás escribe que Dios ha hecho al hombre en vistas de la vida eterna[31]. Esto significa que hay que mirar siempre más allá de nuestra estancia en la tierra. En la Sagrada Biblia el contraste entre la vida natural y la vida en Dios es tan grande, que la vida natural es descripta como una no-vida y san Juan puede decir que nosotros los bautizados hemos sido trasladados de la muerte a la vida[32]. Los Salmos confirman la brevedad de la vida. En el *Salmo* 39, 6 leemos: «Has reducido a un palmo mis días, y mi existencia delante de ti es nada».

Por consiguiente, el amor de nuestra vida terrestre, que es una fase preparatoria, no debe hacernos contravenir los mandamientos de Dios en las dificultades cotidianas o durante las persecuciones. Tomás se refiere repetidas veces a la conducta de Eleazar mencionada en el segundo libro de los Macabeos. Eleazar rehusó transgredir la ley de Dios para preservar su vida terrestre[33]. Pero a veces durante las persecuciones el amor de esta vida ha excluido en ciertas personas la luz del sol divino[34]. Sin embargo, la vida física, aunque sea breve y provisional, es nuestro bien natural más precioso. Por eso lo que más aman los hombres es su vida, la integridad de su cuerpo, su libertad y los

[30] *Suppl.* 86, 2 ad 3.

[31] *In orationem dominicam*, a. 3: «Deus autem fecit hominem propter vitam aeternam».

[32] *1 Jn* 3, 14.

[33] *In I Sent* d. 40, q. 2, a. 1.

[34] *Catena aurea in Lucam*, c. 21, l. 6. Cfr. *Cat. in Marcum*, c. 4, l. 2.

bienes exteriores[35]. Las personas virtuosas aman su vida. Cristo la amaba intensamente[36].

Comentando un pasaje del *Libro de Job*, capítulos 1 y 2, Santo Tomás escribe que, para ciertas personas, los cristianos son un olor de muerte, porque la vida de los santos muestra la perversidad de los impíos (c. 2), pero para otros son el olor de la vida, que les hace sentir la belleza de la vida verdadera[37]. Si uno se detiene en los sufrimientos y la miseria o la brevedad de nuestra vida, la propia vida puede resultarle amarga[38]. Por ejemplo, Job consideraba la vida una milicia. No es como el fin de una guerra -la victoria-, sino como una campaña penosa. En verdad, la vida está llena de toda clase de trastornos[39]. Sin embargo, el Espíritu de Dios nos vivifica para obrar el bien y, más que nada, para conocer la verdad[40]. Lo más admirable es que el hombre, que mientras vive en la tierra es perecedero, es promovido a la posesión de bienes espirituales y celestiales[41].

Si el valor central de la vida está fundado en el hecho de ser una participación de la bondad y vida divina, es evidente que todo asalto contra la vida es también una ofensa a Dios. Todos los pecados, todas las desviaciones de nuestro deber, de la regla de la moralidad, causan un daño a la integridad de nuestra vida intelectual y por eso son opuestos también a Dios, su sabiduría, bondad y belleza. El peor ataque a la vida, en el plan de la vida social, es el homicidio. Santo Tomás afirma que, en cuanto a los pecados en las acciones, es el homicidio, que destruye la vida de una persona, el más grande[42]. El homicidio

[35] *S. Th.* II-II 108, 3.

[36] *In III Sent.* d. 15, q. 2, a. 3 C, sc. 3: «Virtuosi hominis est vitam diligere. Christus maxime suam vitam dilexit».

[37] *2 Cor.* 2, 15.

[38] *In Job*, c. 3: «Job detestatur communiter totius humani generis vitam […] Si anima in amaritudine est, ipsum vivere redditur amarum».

[39] Cap. 14.

[40] Cap. 33: «[...] inter quae praecipuum est intelligentia veritatis».

[41] Cap. 37.

[42] *S. Th.* I-II 100, 6; II-II 34, 4; 73, 3.

se opone al bien del individuo y de la especie, es decir, niega, por así decir, el valor de la vida humana, los derechos del hombre, la vocación humana a la beatitud celestial[43]. Otros pecados contra nuestros prójimos se sitúan en la línea del homicidio. Como lo nota Santo Tomás, la Ley Nueva mete todo lo que causa injustamente daño al prójimo en la categoría del homicidio, mostrando así la continuidad entra ella y la Ley Antigua[44]. Desde luego, actos como el homicidio, el aborto, impedir que nazcan niños[45], etc., deben ser condenados también como ataques al proyecto del amor divino. Es deber nuestro amar la vida.

En su tratado de la Trinidad divina en la *Suma de teología*, Santo Tomás pone de relieve que la revelación del misterio de la Santísima Trinidad nos ayuda a concebir correctamente la creación: Dios ha hecho todo por su Verbo, es decir, la creación no es una emanación espontánea y necesaria, sino una obra de la sabiduría divina; luego, porque hay en Dios la procesión del Espíritu Santo que es procesión de amor, sabemos que la creación es una obra de amor[46]. Por amor Dios nos invita a participar de su vida trinitaria divina que es una vida de luz intelectual, entendimiento, amor y amistad.

[43] II-II 153, 3 ad 3.

[44] I-II 107, 3 ad 2.

[45] *In IV Sent.*, d. 31, q. 2, a. 3: «Qui venena sterilitatis procurant, non coniuges sed fornicarii sunt contra naturam quia etiam bestiae fetus expectant».

[46] *S. Th.* I, 32, 1, ad 3.

EVANGELIUM VITAE

En su encíclica en defensa de la vida el Papa escribe que quiere concentrarse en particular en los atentados a la vida que en la conciencia colectiva están perdiendo el carácter de delito, hasta el punto de llegar a ser llamados derechos (§ 11). Este fenómeno se sitúa en el contexto de una cultura marcada por el individualismo que es contraria a la solidaridad (§ 12). De hecho, en la sociedad moderna la vida se organiza según los criterios de eficiencia. Reina también una mentalidad hedonista e irresponsable respecto a la sexualidad. Ya no se ve ni en las dificultades ni en el sufrimiento algún valor; los hombres se creen los dueños de la vida. El Papa no sólo describe en detalle los ataques a la vida, sino también presenta las pruebas teológicas y los argumentos de la razón natural que muestran la inmoralidad del aborto y de la eutanasia. En este ensayo deseo comentar algunos temas de la encíclica a la luz de la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Desde las primeras páginas de la Biblia hasta el final del Nuevo Testamento el texto sagrado afirma que Dios quiere la vida de los hombres y la protege. En el *Evangelio* según san Juan, Jesús dice que ha venido para darnos la vida en abundancia.

Desde luego, Santo Tomás interpreta el texto de *Juan* 10, 10 («para que tengan vida y la tengan en abundancia») acerca de la vida beata, en la que el hombre estará unido a Dios[1]. En uno de sus sermones Tomás explica la vida, de la cual habla el Nuevo Testamento, como la presencia de Dios en las almas; la «mayor abundancia» significa entonces la participación de la gloria en el cielo[2]. La vida de la gracia rectifica nuestras inclinaciones (en cuanto que en el estado de una naturaleza humana caída ciertas desviaciones se producen fácilmente[3]) y es el comienzo y la raíz de la vida beata en Dios. Pero a pesar de la presencia de las personas divinas en nuestros corazones por la gracia, la vida terrestre no es el valor más grande, puesto que para conservar la virtud y defender la fe hay que sacrificarla[4]. Otro argumento que muestra que la existencia terrena no es el valor más grande es el siguiente: en sus obras el Aquinate subraya repetidas veces que no se puede explicar por qué ciertas personas inocentes sufren si la vida presente no fuera una preparación a otra vida más permanente después de la muerte[5]. No se puede, por lo tanto, decir que la vida humana en la tierra es un valor absoluto. Los mártires testificaron por su muerte que menospreciaban todos los bienes de esta vida para llegar a los bienes invisibles[6].

Sin embargo, en el orden de los bienes visibles la vida viene en primer lugar, porque con la pérdida de la vida, se

---

[1] *Contra los gentiles* IV, c. 54; *In Romanos*, c. 12, l. 1.

[2] *Sermo Ecce rex tuus*, pars 3: « [...] vitam gratiae in praesenti [...] et vitam gloriae in futuro per caritatem».

[3] Cfr. *Suma de teología* II-II 12, 1 ad 2: «[...] ita sublata vita iustitiae quae est per fidem apparet inordinatio in omnibus membris (scil. in ore, in oculis, in voluntate)».

[4] *Suma de teología* II-II 64, 5 ad 5.

[5] El tema es frecuente en el comentario sobre el libro de Job. Véase *Expos. in Job*, c. VII, p. 46 (*Leonina*), 56.

[6] II-II 124, 4: «[...] se opere ostendens omnia praesentia contemnere ut ad futura et invisibilia bona perveniat». Cfr. II-II 85, 3 ad 2 donde Tomás distingue, en este orden de prioridad, los bienes del alma, los bienes del cuerpo y los bienes exteriores.

pierde todo lo que poseemos en la tierra: cuando se nos quita la existencia terrena, con ella se pierden todos los otros bienes materiales[7]. La vida es el primer don a nosotros de parte de Dios, que queda, sin embargo, sometido a la autoridad divina[8]. Matar a inocentes es menospreciar el don divino -hay que amar la naturaleza que Dios ha hecho-, es destruir a personas humanas que deben desempeñar un cargo dentro de la sociedad y por eso es causar daño a la sociedad. Para mostrar que matar a personas inocentes es un crimen, Tomás insiste menos que la Encíclica en los derechos inviolables del individuo, porque sitúa al hombre en la comunidad y lo considera de parte del proyecto divino de salvación.

Evangelium vitae habla de una profunda crisis de la cultura que engendra escepticismo en cuanto a los fundamentos mismos del saber y de la vida (§ 11). El Papa menciona una ausencia del sentido de responsabilidad para con nuestros semejantes que hace posibles verdaderos atentados contra la vida humana, como el aborto y la eutanasia. Sin embargo, no es que se menosprecia la vida en general: todos desean prolongar la propia existencia y cuidan la salud; se han establecido estructuras para ayudar a víctimas de accidentes viales o de incidentes graves de salud. Pero se considera al propio bienestar, una vida confortable, la carrera y una mayor libertad de movimiento tan importantes que un niño es juzgado como una amenaza y un intruso, un factor perturbador.

Estamos aquí en presencia de una verdadera distorsión del pensamiento que resulta del predominio de ciertas pasiones y sobre todo de la cultura del ambiente. Desde hace unos

[7] *Suppl.* 86, 2 ad 3. Cfr. *CG* IV, c. 52.
[8] II-II 54, 5.

cincuenta años el sistema de valores en el mundo occidental ha sufrido muchos cambios y se han impuesto nuevos juicios sobre lo que es importante o lo que tiene prioridad. Entre los valores hoy en día más apreciados se sitúan la libertad total o la autonomía del individuo y la ganancia inmediata en nuestras empresas, es decir, que los criterios de un cierto tipo de organización económica prevalecen y que la mayoría de las veces consideraciones directamente humanas son olvidadas. La rentabilidad, la utilidad, los beneficios son el marco dentro del cual la vida debe desarrollarse. El cambio del sistema de valores se ha acelerado por el desarrollo de los medios de comunicación modernos. Todos los días un gran número de señales, de imágenes y de informaciones toma posesión de nuestras facultades. Ya no vivimos con las experiencias propias de la realidad sino con un estrato o una capa de imágenes, ideas y juicios que ha sido impuesto sobre nosotros. La cultura cristiana, la tradición, la predicación constante en las iglesias, la catequesis en las escuelas han sido substituidos por el mensaje de los medios de comunicación y divertimientos de toda clase.

Por este motivo el apóstol san Pablo habla de una lucha de los cristianos contra las potestades, los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos en los aires[9]. Se trata de la penetración del mal moral en los líderes, los gobiernos, los sistemas políticos, las leyes, la organización de la sociedad. En su *Carta a los Colosenses* 2, 6-8, san Pablo previene contra falsas teorías filosóficas que capturan los espíritus y están fundadas en los elementos del mundo, es decir, presentan una explicación únicamente horizontal del mundo y de la vida humana. Por lo demás, Jesús había predicho la presencia y el poder del mal en la parábola de la cizaña. Este espíritu malo que combate la verdad no es algo de nuestro tiempo, sino que ha estado activo durante toda la historia

[9] *Efesios* 6, 12.

de la Iglesia. Parece que en nuestra época influye más por causa del puesto cada vez más importante de la técnica y de consideraciones económicas en la vida humana, que crean una distancia creciente entre nuestra situación actual y una vida según las exigencias de la naturaleza. En el siglo pasado el cardenal Newman hablaba del espíritu del mundo que influye fácilmente hasta en personas buenas. Como ejemplos de esta penetración cita prejuicios muy difundidos como «la religión no es materia de un conocimiento científico» o «hay oposición entre la razón y la revelación»[10].

Hoy en día el clima espiritual de los países occidentales está marcado por el oscurecimiento de la idea de Dios, consecuencia del materialismo y el subjetivismo. La teoría que sostiene que la idea de Dios es una proyección de nuestros sentimientos e ideas ha ido difundiéndose hasta el punto que la religión es declarada como un mundo creado por el hombre.

Simultáneamente se niega la dimensión espiritual del hombre que es considerado como no más que un animal en algo mejorado. La moral no es más que un conjunto de reglas para ordenar la vida social. En su vida privada cada uno es autónomo y puede hacer lo que quiere, con tal que no inflija daño a otros.

Unos de los rasgos más importantes del espíritu de nuestro tiempo es el subjetivismo, una posición que atribuye más importancia a sentimientos, ideas y deseos personales que a consideraciones objetivas y valores tradicionalmente reconocidos. Opone la libertad individual a la autoridad, pone de relieve la experiencia personal en vez de atenerse a reglas generales. Separa al hombre de su inserción natural en la comunidad y de su ordenación al bien común. Considera al individuo como el centro de referencia de manera que cada uno puede interpretar

[10] Véase su «A Form of Infidelity of the Day», en *The Idea of a University*, edición de 1902, p. 382.

las cosas de tal modo que estén de acuerdo con sus propias ideas más bien que según lo que son.

Hasta los cristianos se dejan influir por este individualismo. Les resulta difícil encontrar un hogar en la Iglesia en su forma tradicional. Ya no son sensibles a las enseñanzas y exhortaciones de parte de los papas y los obispos. Se habla de una distancia creciente entre ellos y la Iglesia: eventualmente quieren a la persona del Papa pero no quieren su doctrina. Prefieren hacerse ellos mismos su código de conducta privado: el parecer propio, el desarrollo personal, la libertad, la propia salud y los deseos personales son decisivos. Con respecto a la doctrina de la fe cada uno tiene sus ideas. Muchos no se consideran ligados por los dogmas y quieren conservar su libertad de movimiento y su flexibilidad. Sin embargo, los cristianos son en primer lugar oyentes de la palabra; la vida cristiana es esencialmente la comunión con Dios y con los otros: el propio «yo» debe dilatarse para abarcar también a Dios y a nuestros hermanos. El subjetivismo es la raíz de la mayor parte de los problemas, incluso del recurso al aborto y a la eutanasia.

Entre los factores que han hecho posible y promovido la mentalidad abortista, uno de los más importantes es el olvido de Dios. La encíclica subraya que «la violación sistemática de la ley moral, especialmente en el grave campo del respeto de la vida humana y de su dignidad, produce una especie de progresiva ofuscación de la capacidad de percibir la presencia vivificante y salvadora de Dios» (§ 21). Santo Tomás hace notar que el corazón de los injustos es privado de la luz de la sabiduría. El hombre orgulloso que no pone su confianza en Dios sino en sí mismo, está obcecado espiritualmente[11]. Del otro lado, la

[11] *Lectura in Romanos*, c. 1, l. 7, n. 130.

negligencia en la vida religiosa y la negación de la existencia de Dios pueden fácilmente conducir a la inmoralidad[12].

El Papa sostiene que por el olvido de Dios queda oscurecido lo que es la creatura misma: sin el Creador la creatura desaparece (§ 22). Se puede ilustrar lo dicho con la concepción del hombre que hoy en día prevalece en el Occidente: éste ya no es un ser con un alma espiritual, sino que no es más que un animal y un producto de una lenta evolución. Así no se acepta la inmortalidad del alma. Además, la pérdida de la idea de la creación llevó consigo una cierta desfiguración del mundo: las cosas ya no tienen su verdad ontológica y su bondad, sino que son neutras y el hombre debe darles un sentido. Tampoco están abiertas para con nosotros, sino que más bien son enemigas.

Se puede decir que la pérdida de la fe en Dios es la causa de la cultura de la muerte, mientras que ésta, a su vez, es una causa de la pérdida de la fe en Dios. Como lo dice *Evangelium vitae*, § 23, el eclipse del sentido de Dios y del hombre conduce al materialismo práctico y a un consumismo desordenado, de modo que el propio bienestar material llega a ser el único fin que cuenta.

Si uno pregunta cuáles son las raíces de la indiferencia religiosa o del ateísmo en nuestra época, hay que contestar que son varias:

> (a) en primer lugar el ateísmo resulta de una opción más o menos deliberada del hombre. Es decir, la voluntad de no considerar las razones que con evidencia nos remiten al Creador; el deseo de hacerse autónomo en el campo de la vida moral. Ahora bien, quien elige algo de manera desordenada se aleja del Bien increado.

[12] Cfr. Santo Tomás, *In Romanos*, c. 1, l. 8, n. 155: «Est autem conveniens ut qui contra Dei notitiam peccaverunt, vel eum cognoscere nolentes, vel eum cognoscere non arbitrantes, in perversitatem sensus traderentur».

En este contexto hay que mencionar también el desarrollo del individualismo como un factor que conduce al olvido de Dios, porque el hombre individualista aspira indebidamente a una autonomía y libertad moral total. Hacia el fin de la Edad Media varios gremios en nuestras sociedades, entre otros las corporaciones, perdieron su importancia. El hombre individual iba a ser considerado como existente por sí y aislado de los demás; promueve su interés personal sin preocuparse demasiado de los otros. Su relación con el mundo físico cambió igualmente: el universo ya no era para él el libro que expone para nosotros la sabiduría y la bondad divina. La unidad del mundo cristiano se perdió y con esto el respeto hacia la autoridad religiosa.

Thomas Hobbes enseñó un individualismo extremo: según este autor el hombre busca siempre la máxima ventaja para sí mismo. Si es miembro de la sociedad civil, es con motivo de sus intereses. Con Puffendorf la libertad del individuo llega a ser la regla fundamental. Según J. Stuart Mill el comportamiento privado de los hombres no concierne a la sociedad, cuando no causa daño al público. La Reforma protestante, que destruyó la unidad espiritual de Europa e insistió en el examen libre, ha acentuado unilateralmente al individuo. El individualismo implica una cierta ruptura entre el hombre y el mundo. El individualista se substrae de sus obligaciones sociales para ocuparse de sí mismo. Según Jean-Paul Sartre «los otros» invaden nuestro mundo personal e impiden nuestro desarrollo[13].

Desde luego, ocurre que estructuras particulares de pensamiento, ideas predominantes en el ambiente o experiencias personales al límite de lo soportable facilitan la génesis de una actitud no creyente o atea, así como, por otro lado, en un ambiente en que todos practican la religión, la existencia de Dios llega a ser como una casi-evidencia.

[13] *L'Etre et le néant*, 318: «Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités».

(b) Efectivamente, las ciencias y la técnica pueden alejar a los hombres de la religión. De por sí las ciencias, en cuanto interpretan fielmente los fenómenos en el mundo físico, no pueden estar opuestas de ninguna manera a la fe, ya que Dios es el autor tanto del mundo como de la revelación. Sin embargo, si los científicos se concentran en una explicación por causas naturales homogéneas, excluyendo precisamente una consideración que los pueda conducir al reconocimiento de la Causa Primera, su ciencia llega ser un obstáculo. El universo es entonces considerado como una máquina que se explica por sí misma. Además, la preocupación casi exclusiva por la materia no es una disposición muy propicia para abrirse al mundo espiritual. Hay que añadir que no son tanto las ciencias mismas las que apartan a la gente de Dios, sino las ideologías que a veces las acompañan, como el materialismo, el positivismo o un evolucionismo ciego.

La técnica, por su parte, atrae nuestra atención hacia las proezas de las grandes invenciones, nos cautiva atándonos a cosas que no deberían ser más que instrumentos y medios, y puede darnos la falsa impresión de ser los dueños del mundo y del propio destino. De hecho, a pesar de los frutos maravillosos de la técnica, hay muchos aspectos de sombra y el bien que produce es acompañado del mal. El desarrollo de la técnica y la inundación de nuestras casas de productos de fabricación humana nos hacen vivir en un ambiente artificial en que se diminuye el contacto directo con la naturaleza. El sistema tecnológico, animado por el anhelo de ganancia, tiende a producir todo el tiempo nuevos productos. Es así un factor de inestabilidad; obedece a sus propios criterios y no admite que otros dicten lo que debe hacer o no hacer. La técnica tiene un poder de «inversión», es decir, conduce fácilmente a los hombres a desviarse de lo que es verdaderamente importante y a meterse en la búsqueda de lo que no es más que

un instrumento, como si fuese nuestro verdadero fin. Ya no está siempre al servicio del hombre porque engendra en él el deseo de comprar más y más y de perderse en el afán de poseer cosas materiales. El hombre llegó a ser *homo faber* en vez de *homo sapiens*. A todo esto se añade que la vida en nuestra sociedad llegó a ser muy complicada[14]: las técnicas y los instrumentos que se utilizan cambian rápidamente. Los padres a veces ya no entienden a sus hijos, como ellos tampoco a sus padres. Un sentido de frustración o de alienación puede fácilmente tomar posesión de las personas.

(c) Desde el principio de la historia la existencia del mal ha puesto al hombre delante de un problema de solución difícil. ¿Cómo Dios, que es la bondad misma, puede permitir que tantas personas inocentes sufran? Es superfluo insistir en la cantidad de males que asedian a muchos hombres. En los últimos años -para no hablar del pasado- hubo sufrimientos sin fin de niños, madres y ancianos con centenares de millares de muertos por violencia. Albert Camus escribe que él no puede creer en Dios mientras sufran niños inocentes. Sin embargo, hay que considerar que la mayor parte de los males que afligen a los hombres es el hecho de la malicia humana. Si hay voluntad libre, existe también la posibilidad de elegir el mal y de dañar a otros. La contrapartida son las acciones buenas, los sacrificios heroicos y el amor, de los que son capaces los hombres. Filosóficamente hablando, debemos insistir en el hecho de que esta vida no es más que la primera parte de una existencia que será prolongada en la eternidad, como lo escribe repetidas veces santo Tomás en su Comentario sobre el libro de Job[15]. La fe cristiana sitúa el mal en el contexto

[14] La encíclica *Evangelium vitae* menciona repetidas veces esta complejidad de la sociedad y de la vida moderna.

[15] Cfr. *Expos. in Job*, c. VII, p. 46 (*Leonina*) et passim.

del pecado original y nos invita a asociarnos, cuando sufrimos, al Cristo sufriente.

El Papa habla de una progresiva pérdida de conciencia en los individuos y en la sociedad respecto a la absoluta ilicitud moral de la eliminación directa de toda vida humana. Se puede preguntar cómo esta pérdida de conciencia es posible, puesto que la misma naturaleza y la ley natural nos invitan a respetar la vida propia y la de los otros. Para entender cómo puede ocurrir esta pérdida de conciencia, conviene recordar lo que es la ley natural: existen en cada hombre inclinaciones naturales, como alimentarse, mantenerse en vida, asociarse a otros, desarrollar sus conocimientos, unirse al otro sexo, etc. El hombre percibe el objeto de estas tendencias como un bien, y formula el axioma de que «hay que hacer el bien». Poco a poco él reconoce y establece más claramente las diferentes obligaciones, de las que los Diez Mandamientos son una expresión revelada por Dios.

Ahora bien, existe la posibilidad de una pérdida de conciencia de ciertos principios de la ley natural. Esto se explica por el hecho de que, en la elaboración de esto preceptos, la razón tiene un papel importante. Si uno ve y oye en su ambiente ciertas líneas de conducta adoptadas por gran número de sus contemporáneos, la conducta de los otros que observa llega a ser como una canalera que se cava en sus facultades de tal modo que sus juicios a menudo toman la forma de lo que ve en su ambiente. Esto puede ocurrir con mayor facilidad respecto a lo que está ligado menos directamente a los principios básicos de la ley natural.

A veces hay una interferencia de dos principios. Por ejemplo, «alejar de sí mismo lo inconveniente, que es percibido como un mal» y «respetar a otros, promover la propia descendencia,

criar hijos». En ciertas circunstancias el niño todavía no nacido es considerado como una amenaza. Semejante conclusión es fomentada por la cultura contemporánea, en la que a veces nuestros deseos superficiales llegan a tener más importancia que lo que es fundamental. Respecto a varias cosas la percepción de lo que es malo ha cambiado.

En efecto, la razón debe dirigir y moderar las múltiples inclinaciones[16]. Santo Tomás enumera factores que tornan difícil la formulación de los preceptos de la ley natural:

> (a) a veces falta la rectitud en nuestras inclinaciones fundamentales. Este caso se produce en ciertas personas que sufren de enfermedades o disturbios graves. Así, algunos desarrollan una inclinación a unirse a personas del mismo sexo.
>
> (b) Un segundo factor mencionado por Santo Tomás es el intelecto: ocurre que nuestro entendimiento no funciona correctamente, por causa de:
>
> (aa) las pasiones;
>
> (bb) malas costumbres;
>
> (cc) una disposición defectuosa de la naturaleza[17].

Todo esto muestra que no es tan fácil para el hombre individual llegar a conocer bien sus obligaciones fundamentales. Esto exige una reflexión continua, un medio ambiente favorable y la colaboración de la virtudes, para que sus deseos sean conformes a su naturaleza.

En cuanto al oscurecimiento de la ley natural en relación con el aborto provocado y la eutanasia, hay que tener en cuenta estos factores: si falta el dinero o el sitio para los hijos, si el niño a nacer resulta de una unión secreta ilícita, si una mujer desea conservar su trabajo y su carrera o si quiere ser totalmen-

[16] *Suma de teología* I-II 94, 2 ad 2.

[17] I-II 94, 4. Cfr. el art. 6 de la misma cuestión.

te libre para ir y hacer lo que quiera, un niño es percibido como una molestia y hasta como un peligro, a pesar de la inclinación fundamental que tiene la madre a aceptar con alegría al niño.

La eutanasia

En los números 64 a 66 la encíclica trata de la eutanasia en sus formas de suicidio y de homicidio para concluir que es totalmente inmoral. El Papa, condenándola, la llama «un gesto que contradice tan radicalmente la inclinación innata de cada uno a la vida» que:

> «comporta el rechazo del amor a sí mismo y la renuncia a los deberes de justicia y de caridad para con el prójimo, para con las distintas comunidades de las que se forma parte y para la sociedad en general».

La base última de esta condenación del suicidio y de la eutanasia es el hecho de que Dios es el Señor de la vida humana. Pero se puede determinar con más detalle la argumentación. El texto corresponde a lo que escribe Santo Tomás en la *Suma de teología* II-II 64, 5:

> (a) el suicidio es contrario a la inclinación natural con que cada uno se ama a sí mismo. «Inclinación» no significa un sentimiento, sino algo más fundamental, a saber, una estructura permanente de nuestra naturaleza que se manifiesta en lo que se hace para nutrirse, protegerse, substraerse de los peligros. Este amor concierne en primer lugar a la propia existencia que es percibida como el bien primordial[18]. Todos buscan el propio bien -hasta en el suicidio, aunque allí lo conciben en un modo equivocado-.
>
> (b) Cada hombre forma parte de una comunidad, de una familia y un país. Por eso no puede disponer con total libertad de sí mismo. Por el suicidio comete una injusticia

[18] *S. Th.* I 60, 3.

con respecto a la sociedad. Esto se nota en el golpe que el suicidio de uno de los suyos produce en los parientes.

Pero, ¿cómo puede ser una injusticia hacia la sociedad el suicidio de una persona mayor que necesita una asistencia muy costosa para la sociedad? Desde luego, desde el punto de vista económico no lo es. Sin embargo, cuando uno considera los valores espirituales que son menospreciados o destruidos por el suicidio o la eutanasia, la perspectiva cambia totalmente. Se debe mencionar aquí valores como la misericordia, la dedicación de una parte de su tiempo a otros. Estos valores son imprescindibles en la vida social. Si faltan en una sociedad, la cohesión social diminuye, el egoísmo predomina, y al final el gasto económico será mayor.

Por fin, al asistir con amor a sus familiares sufrientes en estado crítico, el hombre aprende a enfrentar la muerte y organizar su vida a la luz del hecho de que él también debe morir un día.

(c) La vida del hombre, escribe santo Tomás, es un cierto don divino y está sometida al poder de Dios. El que se da muerte a sí mismo comete un pecado contra Dios. No nos toca a nosotros determinar el momento de nuestro tránsito de este mundo. El hombre moderno parece haber perdido el sentido de su dependencia ontológica de Dios y ya no parece saber que su existencia es una participación del ser divino.

La ley civil, el aborto y la eutanasia

En § 68-74, *Evangelium vitae* trata de la ley civil respecto al aborto y la eutanasia y reproduce los argumentos de legisladores en países que han adoptado una legislación permisiva (§ 68), para indicar la raíz de la introducción de la misma (§ 69), a saber, la convicción de que la conciencia de cada ciudadano

es autónoma y que el estado debe ponerse al servicio de cualquier petición de los ciudadanos, que las leyes reconocen.

El Papa explica esta actitud por el relativismo ético que, según algunos, sería la condición de una vida democrática. Pero resulta de la historia reciente que así se pueden cometer crímenes contra la humanidad que la «conciencia universal» condena. De hecho hace falta reconocer una ley moral objetiva y universal, es decir, la ley natural (§ 71). La *Encíclica* cita un texto de la *Suma de teología*[19], en que santo Tomás afirma que una ley civil opuesta a la razón es una ley inicua y deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia. Toda ley civil tiene razón de ley en cuanto deriva de la ley natural; si contradice en uno u otro punto la ley natural ya no es ley sino una corrupción de la ley[20].

En § 75-79, que tratan de la promoción de la vida, se encuentra una frase a primera vista casi incomprehensible: los preceptos morales negativos, es decir, los que declaran moralmente inaceptable la elección de una determinada acción, tienen un valor absoluto para la libertad humana, puesto que obligan siempre y en toda circunstancia, sin excepción. Indican que la elección de determinados comportamientos es radicalmente incompatible con el amor a Dios y la dignidad de la persona.

Ahora bien, uno diría que los preceptos negativos, al contrario, son una limitación de la libertad. Para comprender la frase del texto hace falta aclarar la idea de libertad. Según una opinión generalizada la libertad de elección sería la posibilidad de elegir entre varias posibilidades, así como entre el bien y el mal, lo que uno desea. Según esta manera de ver, el libre arbitrio es una facultad independiente de cualquier estructura natural, es decir, una fuerza autónoma; la libertad es separada

[19] I-II 93, 3 ad 2.
[20] *Ibid.*, I-II 95, 2.

del hombre en su naturaleza. Así la moral llega a ser una moral de preceptos.

La verdadera libertad es otra: Cristo no tenía la posibilidad de elegir el mal, aunque su libertad fuera la realización más sublime del libre arbitrio. En él la libertad está únicamente ordenada al bien, a la virtud, a lo que es conforme a la naturaleza y a la voluntad de Dios. De esta manera santo Tomás dice que la libre elección tiene su arraigo en las inclinaciones naturales hacia el bien. En una situación ontológica y psicológica correcta la voluntad sigue el orden natural en sus elecciones. Los mandamientos de parte de Dios son como una invitación al hombre a inserirse en el orden natural y el plan de la creación. Si el hombre los observa, se instala cada vez más en su inclinación fundamental al bien, en cuanto que ella es determinada más y más por las virtudes. Por eso la *Encíclica* puede decir que los mandamientos son el inicio y la primera etapa necesaria del camino hacia la libertad (§ 75).

Aflige el hecho de que, a pesar de la presencia de la ley natural en su ser, muchos hombres eligen un comportamiento radicalmente contrario a ella. Este fenómeno muestra por una parte el poder del libre arbitrio y por otra la debilidad de los hombres en el estado actual de una humanidad caída. Para ayudarnos Dios ha revelado los mandamientos principales de la ley natural, invitándonos a seguir lo que nos dice[21]. El obstáculo mayor que el hombre encuentra es el orgullo. Así estamos otra vez de vuelta en la situación del hombre occidental contemporáneo, marcado por el subjetivismo y el deseo de autonomía.

[21] Cfr. *Suma contra los gentiles* I, c. 4.

1

La cuestión de la significación de las religiones no-cristianas ha llegado a ser muy actual a partir del Concilio Vaticano II. Las razones son conocidas: el desarrollo de las comunicaciones mundiales nos ha puesto en contacto inmediato con otras prácticas religiosas; el predominio de la cultura occidental y del cristianismo, en cuanto a sus valores espirituales, ha disminuido mucho. Todos los países han obtenido la independencia política. Orgullosos de sus propias tradiciones, budistas e hinduistas intentan ahora propagar su religión y sus métodos de vida espiritual y quieren llenar el vacío espiritual provocado por la civilización tecnológica y la pérdida de valores cristianos.

Del otro lado, el pluralismo doctrinal que parece prevalecer en muchos europeos les inclina a pensar que cada religión posee parte de la verdad y que los miembros de cualquier religión, solamente por el hecho de practicarla, pueden fácilmente obtener la salvación sobrenatural que Cristo nos trajo. Otro factor que favorece que surjan nuevas teorías sobre el valor salvífico de otras religiones es la confusión bastante difundida en teología: después de abandonar el recurso al método escolástico y el papel antes dado a la tradición en el estudio de la doctrina de la fe, varios autores intentaron adaptar la teología

[1] «Santo Tomás de Aquino y la Evangelización de las Gentes», en *Dos mil años de evangelización. Los grandes evangelizadores*, XXI Simposio internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 2001, 387-400.

a las tendencias de moda en la sociedad civil secularizada. Elaboran teorías según sus preferencias personales.

Es una tesis central de la teología del pluralismo religioso, el que las religiones mundiales son el lugar donde Dios se manifiesta al hombre. Así, ellas son caminos legítimos hacia la salvación, porque contienen una revelación de parte de Dios[2]. Se razona de la manera siguiente: en cuanto uno puede prever, los budistas y los hinduistas seguirán practicando su religión. Ahora bien, Dios desea salvar a todos. Por eso, un acto de auto-trascendencia (es decir, cualquier acto religioso) de parte de un no-cristiano basta para hacerlo entrar en el orden sobrenatural[3].

Algunos de los autores que simpatizan con esta posición intentan corroborar el argumento diciendo que las religiones contienen una revelación divina. Lo pueden afirmar más fácilmente a medida que interpretan la idea de revelación de manera diferente. Según la doctrina tradicional, formulada por santo Tomás, la revelación es la ciencia comunicada por Dios a los profetas y los apóstoles concerniente a la vida interior divina y su proyecto de salvar a los hombres[4]. En cambio, varios autores modernos piensan que se puede hablar de revelación, cuando un hombre tiene una experiencia interna de lo sacro y que hay revelación divina en los escritos sacros del hinduismo y en el Corán. Sin embargo, el Vaticano II considera revelación divina la comunicación que Dios ha hecho a los profetas y a los

---

[2] Véase K. Rahner, «Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen», en *Studien zur Theologie*, V, München/Einsiedeln/Köln 1962, 136-158.

[3] Se trata más bien de una teoría hegeliana: por la religión, el arte y la filosofía, el hombre finito llega a elevarse al Absoluto.

[4] *S. Th.* II-II 171, 6. Cfr. L. Elders (edit.), *La doctrine de la révélation de saint Thomas d'Aquin*, Città del Vaticano 1990, 132-152. Si la Constitución *Dei Verbum* dice que la revelación divina se hizo con palabras y gestos, habla de los medios por los que la comunicación tuvo lugar. Formalmente «revelación» es el entendimiento de una verdad por el destinatario.

apóstoles y declara que, después de la época de los apóstoles hasta la parusía de Cristo, no hay que esperar otra revelación pública. Otros autores insisten en las semillas del *Logos*, mencionadas por Justino y Clemente de Alejandría. Pero parece que Justino y Clemente hablan más bien de nociones de la razón natural. Éstas, sin duda, pueden tener mucho valor, pero no son una revelación sobrenatural[5].

En cuanto al Islam, el Corán contiene pasajes e ideas tomados de la Biblia, aunque en una forma considerablemente modificada. Puede ser que estos textos sean una ayuda material para musulmanes piadosos, en orden a abrirse a la fe sobrenatural, pero generalmente hay que excluir la transición casi automática de las creencias islámicas a la fe cristiana: el Islam niega con fuerza que Dios es una Trinidad de personas y que Dios tiene un Hijo que es nuestro Salvador. Coloca a Mahoma en el lugar de Jesús. Además, los textos bíblicos tienen su sentido cuando son leídos «en la fe católica»[6]. Páginas arrancadas a la Biblia no son la Palabra de Dios, sino sólo materialmente. Falta su inserción en el conjunto de la Biblia y en la comunidad creyente del pueblo de Dios.

Me propongo en este ensayo exponer la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre la cuestión de la salvación eterna de los no-cristianos.

---

[5] De acuerdo con la tradición Tomás entiende estas palabras, en un primer sentido, con referencia a la luz de la razón natural, que es una participación de la luz divina. Aplicando la expresión a la iluminación por la gracia se entiende «ilumina a todo hombre» con ciertas restricciones, a saber, «a los hombres que de hecho se acercan a Cristo», o «Dios de su parte ofrece la iluminación de la gracia a todos» o, según Agustín, significa «los que de hecho son iluminados por la gracia» (*In Evang. Ioan.*, c. 1, l. 5).

[6] San Agustín, *De genesi ad litteram* I, 12, c. 37; Tomás, *S. Th.* II-II 5, 3 ad 2: «Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane».

En la época de los profetas de Israel, las gentes practicaban cultos diferentes, pero por la boca de los profetas el Espíritu Santo ha predicho que todas ellas aceptarán el culto del Dios verdadero[7]. Efectivamente, uno de los problemas mayores que suponen estas religiones es la falta de conocimiento del único Dios verdadero. Desde la época de Noé, las gentes habían abandonado a Dios pasando al culto de los ídolos[8]. La mayor parte de los hombres vivían en tinieblas profundísimas[9]. En todas partes profesaban un monismo panteístico o un politeísmo. Como dice San Pablo, «viven en la vanidad de sus pensamientos, oscurecida su razón» (*Ef.* 4, 7)[10].

Sin embargo, para acercarse a Dios hace falta conocer la verdad sobre Él. El hombre que yerra respecto a Dios, no lo conoce, sino que entiende algo diferente. Por ejemplo, piensa que Dios tiene un cuerpo. Según cómo conocemos a alguien, lo amamos. Por consiguiente, el que yerra sobre Dios, no puede amarlo ni desearlo como su fin[11]. No adora a Dios sino a otra cosa[12]. Así, Jesús dijo a la Samaritana: «Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos [...] Dios es espíritu y los que lo adoran, han de adorarlo en espíritu y en verdad». Santo Tomás comenta que, con estas palabras, Jesús descarta las ceremonias de los judíos y la idolatría de los gentiles[13].

En cuanto a la idolatría, se pueden distinguir varias concepciones erróneas: el antropomorfismo, el monismo riguroso

---

[7] *Expositio in Boetii de Trinitate*, q. 3, a. 3.

[8] *Catena in Matthaeum*, c. 21, l. 5.

[9] *Cat. in Lucam*, c. 2, l. 9.

[10] *In Ephesios*, c. 4, l. 6.

[11] *Suma contra los gentiles* III, c. 118: «Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem».

[12] *In Evang. Ioan.*, c. 4, l. 2, XI.

[13] *Ibid.*, XXI.

(Dios es el alma o el principio central del mundo), la divinización de seres intermedios por el platonismo[14]. Ahora bien, una religión es la manifestación, por ciertos signos exteriores, de las nociones que se tienen con respecto a la divinidad y el culto exterior es el signo del culto interior[15]. Es un pecado muy grave el atribuir a creaturas lo que el hombre debe a Dios. Sin embargo, Santo Tomás tiene plena conciencia del hecho de que muchos de los que se entregan a prácticas idolátricas lo hacen por ignorancia[16].

Discutiendo las causas de las desviaciones en el campo de la vida religiosa por parte de los hombres, Tomás nota que hay un desorden del afecto que les conduce a honrar como divino lo que más quieren. Otra razón es que lo concreto y las representaciones sensibles les son más agradables que una doctrina espiritual. El recurso a estas formas de un culto idolátrico se facilita por la ignorancia del Dios verdadero. Además, hay causas externas de la idolatría como la instigación por parte de los demonios[17]. Con esta observación Santo Tomás hace suyo lo que se dice en el *Salmo* 96, 5: «Todos los dioses de los pueblos son demonios» y en *1 Cor.* 10, 20: «Lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican».

En su exposición sobre el *Símbolo de los Apóstoles*, artículo 1, enumera cuatro causas por las que los hombres cayeron en prácticas idolátricas: la debilidad del intelecto que no les permitía trascender el nivel de las cosas materiales; el deseo de adular a personas que ocupan cargos elevados: algunos de ellos llegaron a ser divinizados después de su muerte, otros lo fueron ya durante su vida[18]; otra razón posible es el culto de

[14] II-II 94, 1.
[15] *Ibid.*, ad 1 y art. 2.
[16] II-II 94, 3.
[17] Ibid., art. 4.
[18] Se puede pensar en el culto de los emperadores romanos.

imágenes de familiares y parientes muertos[19]; finalmente está también la instigación diabólica.

La convicción de que Dios sea uno y elevado sobre todo, no puede ser confirmada en nuestra conciencia por realidades sensibles, a no ser que ofrezcamos en el culto algo que hemos apartado de lo profano. Si esta necesidad natural del hombre explica el porqué del culto religioso, Santo Tomás se extraña de que algunos, a pesar de que afirmaban la existencia de un solo primer principio, ofrecían un culto divino a otros seres, lo que no es razonable. Se ofrece el culto a Dios, no porque Él lo necesite, sino a fin de que se consolide en nosotros la opinión verdadera sobre Dios aun por medio de cosas sensibles[20].

Por fin, santo Tomás indica unos criterios que permiten ver si una religión particular está más cerca de la verdad, criterios que se aplican a la fe cristiana:

a) cuando se predica con gran elocuencia y sabiduría por personas sencillas y de poca cultura;

b) si la doctrina propuesta no promete placeres terrestres y sobrepasa lo que el hombre puede concebir por su razón natural;

c) si para la difusión de esta religión no se recurre a la fuerza de las armas;

d) otro criterio son los milagros que acompañan a la predicación.

Varias sectas, como la de los mahometanos, han procedido de una manera muy distinta para ganar adeptos[21].

---

[19] Un ejemplo sería el culto de los antepasados en la antigua China.

[20] *Suma contra los Gentiles* III, c. 120. Lo que santo Tomás considera una conducta extraña en algunos filósofos griegos, se explica por el hecho de que, a pesar de la afirmación de un único principio supremo, el monoteísmo estricto todavía no era conocido.

[21] *Ibid.*, I, c. 6.

¿Cómo encontrar la religión verdadera en medio de tantas sectas religiosas y formas de culto? Los verdaderos adoradores de Dios deben adorarle en espíritu y en verdad (Jn 4, 23). Pero ¿cómo descubrir a Dios, cómo llegar a ser cristiano? Para alcanzarlo hace falta abrirse a la invitación que nos dirige y aceptar su mensaje. Efectivamente, Dios nos invita a abrazar la fe verdadera por medio de Jesús, de los apóstoles y los predicadores. En su oración sacerdotal (Jn 17, 6), Jesús dice que ha manifestado el nombre de Dios a los hombres, es decir, el misterio de la vida divina y la vocación nuestra a entrar en esta vida. La intención de Cristo no se limita a sus discípulos, sino que por medio de ellos se dirige a todos[22]. Santo Tomás cita la frase «Id y enseñad a todas las gentes» (Mt 28, 19) unas 70 veces en sus obras y cree que, durante la vida de los apóstoles, el evangelio ya había sido divulgado en todas partes, por lo menos respecto a su fama, aunque no hasta el punto de la fundación de la Iglesia[23].

Los apóstoles dejaron todo lo que poseían y se fueron por el mundo evangelizando y predicando[24]. Desde luego, Santo Tomás da gran importancia a la vocación de San Pablo que «había sido segregado (por Dios) desde el seno de su madre y llamado por su gracia para revelar en él a su Hijo y anunciarlo a los gentiles» (*Gal.* 1, 15) y «a quien fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo» (*Ef.* 3, 8). Este deber de anunciar el evangelio ha sido extendido a los sucesores de los apóstoles y a todos los cristianos. No sólo los prelados sino todos quienes pueden evangelizar, tienen el deber de hacerlo[25]. De ninguna manera se predica el

[22] *Compendium theol.*, 2, c. 8.
[23] *In Colos.*, c. 1, l. 2: «[...] quantum ad famam».
[24] *Contra impugnantes*, 2, c. 3.
[25] *Ibid.*, c. 6.

evangelio para ganar dinero. No se evangeliza para comer, sino que se come para poder evangelizar[26].

En *Romanos* 10, 14 ss., San Pablo escribe:

> «Pero, ¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído de él? ¿Y cómo predicarán si no son enviados? Según está escrito: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!».

Santo Tomás explica el sentido de este texto distinguiendo las etapas siguientes: para poder invocar al Señor Jesús es necesario tener un cierto conocimiento de Él. Se alcanza escuchando ya sea interiormente lo que Dios revela, ya sea exteriormente lo que se anuncia. Dios no se manifiesta a todos con esta primera forma de revelación[27], sino que lo hizo con los profetas, con los apóstoles y con otros que vivían en la época de los apóstoles. El modo ordinario en que los hombres llegan a conocer el mensaje evangélico es por los misioneros. Ellos no deben hablar de sí mismos ni de impresiones personales, sino de Cristo. Son enviados por Dios ya sea por una vocación, es decir, una inspiración personal, ya sea por la autoridad eclesiástica. En su catequesis hablarán de lo que es útil para la vida presente y nos trae la paz, y de lo que esperamos en la otra vida. Concluyendo sus comentarios sobre este pasaje indica que el sentido de la frase «¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!» es el siguiente: la visita de los misioneros está marcada por su bondad y hermosura. Ellos están llenos de nobles sentimientos[28]. Comentando *Mateo* 28, 18 escribe que la primera tarea del misionero es instruir en la fe, porque sin la fe es imposible agradar a Dios. Viene después la administración del bautismo y, por fin, la instrucción en la vida moral

[26] *Ibid.*, ad 26.
[27] Véase más adelante.
[28] *In Rom.*, c. 10, l. 2.

cristiana[29]. Es decir, deben predicar sobre lo que la Biblia y los Evangelios contienen implícita o explícitamente, o sea todo lo que tiene relación con la doctrina de Cristo[30].

Lo que dice el misionero no es una causa suficiente para que nazca la fe en el corazón de los hombres. Dios debe atraer al oyente. Santo Tomás se refiere a *Juan* 6, 44-45: «Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo trae [...] Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí». Según Santo Tomás, estos textos significan que el hecho de que los hombres crean en el mensaje evangélico, no debe atribuirse al celo del predicador, sino a la gracia de Dios[31]. Desde luego, ser «traído» por el Padre no es una forma de coacción, sino que se hace de diversas maneras sin violencia, por ejemplo, mostrando por argumentos que Cristo es el Hijo de Dios, o por una revelación interior[32] o por los milagros que Jesús hacía[33]. A otros el Padre los trae seduciéndolos por la majestad y el maravilloso deleite en la verdad y el amor, como dice Agustín: «Cada uno es atraído por lo que quiere»[34]. Quien busca su deleite en la verdad, la justicia y en la bienaventuranza eterna, lo hallará, puesto que, escribe Tomás, todo eso es Cristo, según *el Salmo* 36, 4: «Haz de Yahvé tus delicias y te dará lo que tu corazón desea».

Dios atrae a muchos por una moción interior (*Fil*. 2, 13). En el estado actual de nuestra naturaleza caída, el corazón humano tiende fácilmente a cosas inferiores, mas no a lo que está arriba. Por eso necesita ser atraído. Santo Tomás ve otro misterio aquí: el por qué Dios trae a éste y no a aquél no tiene otra razón que la voluntad divina. Si uno no se siente atraído, debe

[29] *In Math.*, c. 28, n. 2461.

[30] *In 2 Cor.*, c. 11, l. 3.

[31] *In Rom.*, c. 8, l. 2, n. 842: «[...] non est attribuendum praedicatoris industriae».

[32] Cfr. Mt 16, 17.

[33] Jn 5, 36.

[34] *Epist.* 17, 3: «Trahit sua quemque voluptas».

orar para que lo sea. Escribe que, en su bondad y generosidad, Dios da la gracia a todos los que se preparan. Por eso la gracia de Dios no falta a nadie. Es ofrecida a todos, como tampoco el sol no falta, a pesar de que algunas personas sean ciegas[35]. Tener la fe no está en el poder de la naturaleza humana, pero está al alcance de todos no oponerse a la inspiración interior y a la predicación de la verdad por personas del ambiente. La actitud del centurión Cornelio (*Hechos* 10) es ejemplar: gracias a su vida virtuosa estaba dispuesto a aceptar el mensaje del evangelio que Pedro le llevó[36].

En cuanto al modo de evangelizar Jesús es nuestro modelo. Él no ha venido para comer nuestro pan, sino el pan que le dio su Padre. Lleno de bondad y de misericordia se acercaba a los hombres, preocupado por su bienestar corporal y, sobre todo, por su salvación eterna. Otro modelo ilustre para nosotros es San Pablo que a nadie fue gravoso, predicando gratuitamente[37].

Evangelizar a los gentiles no es una misión fácil. Comentando *1 Corintios* 1, 17: «que no me envió Cristo a bautizar sino a evangelizar», Tomás explica que para predicar delante de un público mal preparado hace falta mucha sabiduría, mientras que para bautizar, el celo y los talentos del ministro no tienen mucha importancia[38]. Con respecto a *Mateo* 19, 1: «Acabados estos discursos se alejó Jesús de Galilea y llegó a la región que confina con Judea», Tomás escribe que Jesús se alejó por tres razones: para dar un ejemplo, puesto que el misionero no debe quedarse demasiado tiempo en un mismo lugar; porque estaba ya cerca el tiempo de su pasión; y porque debía también dedicarse a la conversión de los habitantes de Judea.

---

[35] *In Hebr.*, c. 12, l. 3.
[36] *S. Th.* II-II 10, 1 ad 1.
[37] *In 2 Cor.*, c. 1, l. 3.
[38] *In Evang. Matthaei*, c. 3, l. 1.

La ley divina, es decir, la voluntad de Dios, obliga a los hombres a tener la fe verdadera[39]. Tomás explica su tesis así: para amar a Dios, es necesario verlo. La visión de Dios no es posible en esta vida, a no ser por la fe. Por eso hace falta tener la fe. Dios quiere que los hombres lo amen y lo busquen. Por consiguiente quiere también que tengan la fe verdadera[40], porque nadie tiende por su deseo y aplicación hacia algo, si no lo conoce[41]. Para llegar a la beatitud hace falta que el hombre se deje instruir por Dios, es decir, que crea la doctrina que le es propuesta por los misioneros. La luz de la fe le hace aceptar lo que le es propuesto[42]. El hombre debe creer explícitamente los datos básicos de la fe (*prima credibilia*), el así llamado objeto por sí. Respecto a los demás objetos, basta creerlos implícitamente, estando dispuesto a aceptarlos. El objeto por sí es el objeto por el cual el hombre llega a la bienaventuranza. Todos deben creer en el misterio de la Encarnación y de la Trinidad.

El argumento de Tomás se impone por su evidencia. El camino para llegar a la bienaventuranza es el misterio de la Encarnación y de la pasión de Cristo. En *Hechos* 4, 12 se dice: «Pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo entre los hombres por el cual podamos ser salvos». De ahí que Tomás concluya que es rechazado el error de los que dicen que no afecta a la salvación del hombre con qué fe sirva a Dios[43]. Por consiguiente, en todas las épocas de la historia era necesario tener, de uno u otro modo, la fe en la encarnación de

[39] *CG* III, c. 118: «Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod ex lege divina obligentur ad rectam fidem habendam de Deo».

[40] *CG* III, c. 118.

[41] *Ibid.* I, c. 5: «Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei prae cognitum».

[42] *S. Th.* II-II 2, 3.

[43] *CG* III, c. 118: «Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo».

Cristo. Antes del pecado, Adán sabía algo de la encarnación en cuanto que está ordenada a la glorificación, pero no en cuanto ordenada a la liberación del pecado por la pasión. Después del pecado de Adán, «los mayores»[44] tenían un cierto conocimiento de la pasión y de la resurrección. Si no, no hubieran podido establecer los sacrificios que las prefiguraban. Aparte de los mayores privilegiados, los demás tenían un conocimiento confuso de todo esto. Lo sabían de manera más clara al acercarse el tiempo de la venida de Cristo. Después del tiempo en que la misericordia divina ha sido revelada, es necesario tener la fe explícita respecto a los misterios de Cristo, sobre todo en cuanto que son celebrados en la Iglesia y propuestos públicamente. En cuanto a los gentiles, aún cuando no hayan recibido una revelación, no son salvados sin la fe en el Mediador. Deben tener una fe implícita y creer que Dios es el liberador de los hombres según los modos que le son agradables[45].

Ahora bien, nadie ha sido salvado que no fuera miembro de Cristo, pero no se puede ser miembro de Cristo sin creer en Él. Por consiguiente, nadie ha sido salvado jamás sin la fe en Cristo[46]. Además, sin la fe en la Trinidad no se puede creer explícitamente en el misterio de Cristo, el Hijo de Dios que se encarnó para salvar a los hombres[47]. Por eso, después de la divulgación de la gracia, todos deben creer explícitamente también en el misterio de la Trinidad. Este parece ser el sentido de la palabra *divulgación*: que el mensaje cristiano es puesto al alcance del público y llega al conocimiento de la gente en un ambiente determinado, de modo que ya no se ignora de qué se trata. Desde luego, habrá diferencias entre las personas que pertenecen a una ciudad o región en cuanto a su contacto con

[44] Las personas más importantes del Antiguo Testamento, como los patriarcas y los profetas.

[45] II-II 2, 7.

[46] *In III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 3: «Ergo nullus salvatus est umquam sine fide Christi».

[47] *S. Th.* II-II 2, 8.

la doctrina cristiana[48]. Así, para algunos una fe implícita en el misterio de la Trinidad y de Cristo puede ser suficiente, mientras que otros deben tener una fe explícita. Sin embargo, todos deben creer en Dios y en su providencia bondadosa (*Hebr.* 11, 6). Aquí surge la cuestión del destino de los que viven en un ambiente monista. Parece evidente que, aunque fuese de un modo bastante vago, deben creer en Dios como un ser lleno de bondad, distinto de ellos mismos y del mundo. Lo que no es tan difícil, porque en todas partes siempre existen elementos de la religión natural en el trasfondo del intelecto. El sentido de la palabra «implícito» es que varias verdades están contenidas en una, como lo están las conclusiones en sus principios[49].

Para resumir, sin la fe no hay nada en el hombre que pueda servirle para su salvación eterna[50]. Si uno dice que el centurión Cornelio era agradable a Dios, aunque todavía no tenía la fe, se responde que tenía una fe implícita: sin la fe es imposible agradar a Dios[51]. Como escribe Tomás, los que no oyen el anuncio del mensaje evangélico son excusados de no creer explícitamente, porque Jesús mismo dice: «Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado», pero, añade Tomás, no tener pecado no es lo mismo que ser salvado[52].

---

[48] En la *Q.d. de veritate*, q. 14, a. 11, Tomás habla del tiempo de la gracia, en el cual todos deben creer explícitamente en el misterio de la Trinidad y de Cristo, incluso uno que vive solo en una región inaccesible, practicando la virtud y evitando el mal: Dios haría que sepa por una revelación interior o por un mensajero lo que tiene que creer. La expresión «post tempus gratiae divulgatae» parece dejar abierta para muchos gentiles la posibilidad de una fe implícita. Se encuentra la expresión en *IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5, y en textos posteriores.

[49] *Q.d. de veritate*, q. 14, a. 11: «Implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque eorum in se consideratur. Transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite».

[50] II-II 12, 1 ad 2.

[51] II-II 10, 4 ad 3.

[52] *In Rom.*, c. 10, l. 2, n. 842.

Por otra parte, si el evangelio es anunciado a una persona, está en su voluntad el no oponerse a la invitación a creer, que le es proporcionada por la predicación y un «instinto» interior. Santo Tomás hasta llega a escribir que no aceptar esta invitación es contrario a la naturaleza humana[53]. Por lo visto está pensando en el hecho de que la fe cristiana corresponde a los deseos naturales del hombre. Es el deseo de conocer la verdad y la causa primera de todo. Además, el hombre desea naturalmente ordenar su vida y sus acciones según las virtudes. Hay también el deseo de vivir eternamente, de ser apreciado y amado por otros. En fin, el deseo de vivir en una comunidad de personas nobles y santas, y de recobrar la dimensión corporal de nuestro ser, que es prometido por el dogma de la resurrección[54]. Como escribe, la visión del Padre es el cumplimiento de todos nuestros deseos[55].

Repetidas veces Tomás menciona la voluntad salvífica universal de Dios, citando *1 Tim.* 2, 4: Dios «que quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad». Pone también de relieve *2 Pedro* 3, 9: «[...] no queriendo que nadie perezca sino que todos lleguen a la penitencia». Sin embargo, en su comentario sobre *1 Tim.* 2, 4 formula la siguiente dificultad: Dios hace todo lo que quiere. Por consiguiente, de hecho salva a todos. El hombre, que no es omnipotente, no puede frustrar la voluntad del Todopoderoso.

La dificultad es resuelta por la distinción entre *voluntas signi* y *voluntas beneplaciti*. La primera significa la voluntad

[53] II-II 10, 1 ad 1.

[54] Véase *CG* III, c. 63; *In symbolum apostolorum*, art. 12; *CG* IV, c. 79.

[55] *In evang. Ioan.*, c. 14, l. 3: «Visio Patris est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum».

divina en cuanto que Dios promete a todos los hombres la salvación sobrenatural, les enseña los mandamientos, da consejos y ofrece su ayuda. San Juan Damasceno habla de *voluntas antecedens* y *voluntas consequens*. Tomás las explica como sigue: se puede considerar la voluntad de una manera absoluta y en general o, en cambio, de un modo particular, es decir, teniendo en cuenta las disposiciones y los actos de una persona. Si se considera la justicia de Dios y el hecho de que Él debe castigar los pecados, Dios puede no querer definitivamente la salvación de todos.

Tomás añade tres interpretaciones que se han dado a *1 Tim.* 2, 4: leyendo la frase en un sentido causal se puede decir que Dios hace que sus santos quieran que todos los hombres se salven; otro sentido es que todos ellos sean salvados y que de hecho lo son; finalmente, de todos los pueblos y grupos, de todas las razas y clases sociales, diversos hombres serán salvados[56]. En la *Suma de teología* el segundo y el tercer sentido son mencionados[57]. Si, de acuerdo con la tradición, Santo Tomás no considera *1 Tim.* 2, 4 como una prueba de que cualquier hombre recibirá efectivamente la bienaventuranza celestial, por mala y depravada que haya sido su vida, por otro lado llama la atención sobre los pasajes del *Nuevo Testamento* donde se dice que Cristo vino al mundo para salvar a los pecadores[58]. Lee las palabras «tengo sed», pronunciadas por Jesús elevado en la cruz, como la expresión de su deseo ardiente de la salvación de todos los hombres[59].

El mandato que, antes de volver a su Padre, Jesús dio a sus discípulos: «Id pues, enseñad a todas las gentes» (Mt 29, 19), ha sido cumplido en el sentido de que los apóstoles salieron en todas las direcciones del mundo entonces conocido y pre-

[56] *In 1 Tim.*, c. 2, l. 1.
[57] I 19, 6 ad 1.
[58] *1 Tim.* 1, 15.
[59] *In evang. Ioan.*, c. 19, l. 5.

dicaron el evangelio. La Ley Antigua no admitía a todos, por ejemplo, los Amonitas y los Moabitas quedaron excluidos, pero ahora todos los que lo desean son admitidos en la Iglesia[60]. Los apóstoles eran una luz para llevar a las gentes a la ciencia de la luz[61].

En varios episodios de la vida pública de Jesús se veía una prefiguración de lo que iba a producirse sobre el plano espiritual. Así, la fe del centurión (Mt 8) significa la actitud de los gentiles que, sin conocer la ley y los profetas, se convirtieron. En la curación milagrosa del paralítico, es la totalidad de las naciones la que se ofrece para ser curada[62]. De conformidad con estas explicaciones, Tomás cita frecuentemente la frase del *Salmo* 2, 8: «Pídeme y haré de las gentes tu heredad» («Dabo tibi gentes haereditatem tuam»).

Al final de la época apostólica el evangelio todavía no había sido predicado en todas partes. Tomás cita a San Agustín que escribe que muchos de los habitantes de África, que fueron transportados forzosamente hacia el imperio romano como cautivos, no habían oído el mensaje cristiano[63]. Sin embargo, Tomás piensa que una cierta noticia del evangelio llegó hasta los extremos de la Tierra[64]. Así, la predicación no se ha terminado todavía. Pues «muchos, no solamente de los bárbaros sino también de nuestra gente, aún no han oído el mensaje de la fe cristiana»[65]. La plenitud de las gentes debe entrar en la Iglesia antes del fin del mundo, es decir, no solamente algunos, sino todos o por lo menos la mayor parte de ellos[66].

---

[60] *Catena in Lucam*, c. 10, l. 9.

[61] *Catena in Matthaeum*, c. 5, l. 11.

[62] *Cat. in Matthaeum*, c. 8, l. 2; c. 9, l. 1: «[...] gentium universitas offertur medenda».

[63] *Epist.* 199, 46. Tomás, *Cat. in Matthaeum*, c. 24, l. 4.

[64] *In Rom.*, c. 10, l. 3.

[65] *Cat. in Matth.*, c. 24, l. 4.

[66] *In Rom.*, c. 11, l. 4.

El camino de la salvación de por sí está abierto para todos. Dios, por su parte, da la gracia. Según su voluntad más generosa, Dios da su gracia a cada persona que se prepara. La gracia no falta a nadie, pues Dios la ofrece a todos, como la luz del Sol brilla incluso para los ciegos. Tomás se refiere a *Apocalipsis* 3, 20: «Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguien escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré en él»[67]. El Verbo divino ofrece su luz a todos. Si uno no es iluminado, esto tiene su causa en el hombre que se desvía de la luz que lo ilumina[68].

Por otra parte, todo lo que uno hace para alcanzar la salvación es un don de la gracia[69]. Observar la ley moral es solamente posible con la ayuda de la gracia. Que algunos lleguen a Cristo, es por el don y la gracia de Dios[70]. Algunos autores han deducido de *Juan* 1, 9: «La luz verdadera, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre» que hay una revelación directa de parte de Dios en el intelecto de los hombres. Justino, Clemente de Alejandría e Ireneo, hablando de las semillas del Verbo, se habrían referido a tal revelación sobrenatural. Incluso hay autores que separan esta iluminación -por supuesto sobrenatural- de la fe en Cristo. Quieren evitar imponer a los hinduistas y los budistas la dificultad (para ellos) de deber creer en un redentor concreto, que vivió en un país particular en un cierto momento de la historia.

Sin embargo, es evidente que no se puede separar la iluminación por el Verbo de la persona y obra de Cristo. Además, para una correcta evaluación del texto de San Juan se impone la conclusión de que él habla más bien de nuestro conocimiento

[67] *In Hebr.*, c. 12, l. 3.

[68] *In Evang. Ioan.*, c. 1, l. 5: «Si aliquis non illuminatur, ex parte hominis est, avertentis se a lumine illuminanti».

[69] *Ibid.*, c. 6, l. 4, n. 919: «Quidquid facit ad salutem totum est ex dono Dei».

[70] *Ibid.*, c. 17, l. 2, 2195-6.

natural. Si seguimos correctamente el camino de la razón, nos prepararemos para la gracia, eventualmente a una revelación particular. Santo Tomás expresa su confianza en la bondad divina que ayuda al hombre para obtener la fe sobrenatural: «Es propio de la Providencia divina que provea a cada uno de lo que necesita para ser salvado, con tal de que el hombre por su parte no ponga obstáculos. Si una persona, sin cualquier posibilidad de contacto con cristianos, sigue haciendo el bien y evitando el mal es absolutamente cierto («certissime tenendum est»), que Dios le revelará por una inspiración interna lo que es necesario para creer o le enviará a algún predicador del evangelio, como ha enviado a San Pedro al centurión Cornelio (*Hechos* X)»[71]. Tomás está de acuerdo con San Agustín en esta confianza total en la bondad de Dios[72].

Evidentemente la salvación no se obtiene sino por Cristo. Incluso antes de la venida de Cristo el hombre no podía ser salvado sino en cuanto era un miembro de Cristo. Antes de la venida de Cristo esta incorporación se hacía por la fe en lo que iba a producirse en el porvenir. El signo de ello era la circuncisión, como dice Pablo en *Romanos*, c. 4. Después de la venida de Cristo se incorpora en Él por la fe en una realidad ya presente[73]. Tomás cita a menudo *Hechos* 4, 12: «Ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo entre los hombres, por el cual podemos ser salvos». Jamás nadie recibió la gracia del Espíritu Santo a no ser por la fe explícita o implícita en Cristo[74].

---

[71] *Q.d. de veritate*, q. 14, a. 11 ad 1.

[72] *Epist.* 102, 2: «Quicumque in eum crediderunt eumque utcumque intellexerunt et secundum eius praecepta pie et iuste vixerunt per eum procul dubio salvi facti sunt».

[73] III 68, 1 ad 1: «Numquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi [...] Sed ante adventum Christi homines incorporabantur per fidem futuri adventus [...] Post Christi adventum per fidem rei iam praesentis».

[74] I-II 106, 1 ad 3.

Si la conversión es un don divino hace falta pedir esta gracia para todos los hombres. Así Santo Tomás escribe: «Es nuestro deber orar por todos los hombres. La oración de plegaria es el intérprete de nuestro deseo. En la oración pedimos lo que deseamos. Ahora bien, la caridad exige que deseemos lo que es bueno para todos aquellos a quienes se extiende nuestra oración[75]. Aunque no sabemos quiénes pertenecen al número de los predestinados, nuestro amor debe ser tan grande que roguemos para que todos sean salvados[76]. La necesidad de la oración es evidente cuando uno piensa en la triste condición espiritual de los gentiles. Tomás cita *Ef.* 4, 17: «Los gentiles viven en la vanidad de sus pensamientos, oscurecida su razón, ajenos a la vida de Dios por su ignorancia y la ceguera de su corazón»[77]. Practicaban el culto de los cuerpos celestiales[78] y la idolatría llegó a ser una costumbre generalizada entre ellos[79].

Podemos orar con tanta mayor confianza porque la Biblia nos presenta muchos textos que expresan el amor de Dios para los gentiles. En su comentario sobre las profecías de Isaías, Tomás subraya los numerosos textos en que se habla de la salvación de los gentiles, como *Is.* 2, 2-3: «Se apresurarán a él todas las gentes y vendrán muchedumbres de pueblos». Lo que dice el profeta sobre la gloria de la nueva Sión debe ser interpretado alegóricamente con respecto a la vocación de las gentes[80]. Igualmente en el capítulo 60 se dice que «Las gentes andarán en tu luz y los reyes en la claridad de tu aurora», lo que significa, escribe Tomás, la conversión de los diferentes pueblos y su

[75] *In 1 Tim.*, c. 2, l. 1.
[76] II-II 33, 2 ad 1.
[77] *Suma contra los gentiles* I, c. 4.
[78] *Ibid.* II, c. 3.
[79] I-II 100, 7 ad 4.
[80] *In Isaiam*, c. 54: «Omnia quae dicta sunt, mystice exponuntur de vocatione gentium».

entrada en la Iglesia. Cita también *Habacuc* 2, 5: «Se apodera de todas las naciones y amontona en torno a sí a todos los pueblos».

1

El tema de la vida activa y la contemplativa ocupa un sitio importante en las obras del Doctor Común. En cuanto al aspecto filosófico de la cuestión, Santo Tomás podía utilizar, desarrollándolo, lo que Aristóteles había escrito sobre la felicidad humana, concebida por él como la contemplación del Primer Motor y del universo. En cambio, en cuanto a una evaluación teológica de la vida activa y la contemplativa, Santo Tomás encontraba consideraciones importantes en los escritos de algunos Padres, en particular de San Gregorio Magno y San Agustín, y en la tradición de la vida monástica, contada por Casiano, San Jerónimo y otros. Además, Dionisio era una fuente importante respecto a una teoría de la contemplación. Pero más que todo esto, la Sagrada Biblia ofrecía a Tomás una enseñanza profunda sobre las dos vidas. Tomás ha expuesto la síntesis de su pensamiento en las cuestiones 179 hasta 188 de la *Secunda Secundae* de la *Suma de teología*.

En cuanto a la terminología «vida activa» y «vida contemplativa», Tomás advierte que las acciones que producen deleite y a las cuales se inclina una persona, ejerciéndolas regularmente y según las cuales ordena su vida, se llaman *la vida* de tal persona. De ahí que se diga que algunas conducen a una vida

[1] «Vida activa y vida contemplativa según Santo Tomás de Aquino», en José Luis Illanes et alii, *El cristiano en el mundo. En el centenario del Beato Josemaría Escrivá. XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2003, 429-442.

lujuriosa, otras a una vida honrada. Así se habla de la vida activa y de la contemplativa[2].

En la *Ética Nicomaquea,* la contemplación ocupa un largo espacio. Después de haber mostrado que nuestra felicidad debe consistir en una operación más que en un estado de descanso, y que debe ser una operación según la virtud, Aristóteles afirma que debe ser una operación de la más excelente virtud[3]. Procede proponiendo unos *signos* -Tomás llama así a los argumentos del texto- que permiten concluir que la felicidad es una operación del intelecto:

> (a) el intelecto es el dueño de las otras facultades del alma y de los miembros del cuerpo. El intelecto conoce los inteligibles siendo connatural a ellos.
>
> (b) Para tener valor, la felicidad debe durar. Ahora bien, es evidente que el hombre puede más fácilmente perseverar en la consideración de la verdad que en cualquier otra operación. En las operaciones del intelecto se utiliza poco el cuerpo y por eso uno se cansa menos, nota Tomás[4].
>
> (c) Es propio de la felicidad ir acompañada de deleite. Pues bien, en todo lo que hace el sabio, la consideración del intelecto es la más deleitosa a causa de su pureza y firmeza[5]. Esta consideración consiste en la investigación y en la contemplación de lo que se ha descubierto.
>
> (d) Otra razón que muestra que la felicidad consiste en una operación del entendimiento es la auto-suficiencia del

[2] I 18, 2 ad 2.

[3] *Ethic. Nicom.* X, c. 7.

[4] *In X Ethicorum*, l. 7, § 2088-2089.

[5] *Ibid.*, § 2090: «Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles».

al objeto de la contemplación[13]. En la *Cuestión disputada sobre la verdad* presenta una concepción más larga de este objeto, escribiendo que consiste en las razones inteligibles de las cosas y el fin de la contemplación no es otro que la consideración de la verdad, incluso de la verdad increada en cuanto es posible al hombre[14]. Lo que en esta vida se asemeja más a la visión de Dios de los beatos es la investigación de la verdad, como la realizan los filósofos. Aunque ellos, escribe Tomás, no sabían nada de la visión beatífica, enseñaban que esta contemplación es la mayor felicidad que el hombre puede alcanzar[15].

La división explica por qué algunos hombres se dedican sobre todo a la contemplación o, en modo general, al estudio de la verdad, mientras que otros se empeñan en acciones externas. Si se objeta que hay un tercer modo de vida, a saber, la búsqueda de placeres, se contesta que la vida voluptuosa es lo que pone al hombre al nivel de lo que posee en común con los animales y que, por consiguiente, no califica como un tipo de vida verdaderamente humana. Santo Tomás explica esta división refiriéndose a la operación del entendimiento que tiene como fin ya el conocimiento de la verdad ya una acción externa. La acción externa, en cuanto se hace según las virtudes morales, dispone a la vida contemplativa, porque las virtudes conducen a la paz interior y a la limpieza de la conciencia. Tomás ve una confirmación de esta división en la Sagrada Biblia que representa estos dos géneros de vida en las personas de las dos mujeres de Jacob, Lía y Raquel, y, más explícitamente, en

[13] II-II 180, 4.

[14] *Q.d. de veritate,* q. 11, art. 4: «Materia autem contemplativae [vitae] sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit».

[15] *CG* III, c. 130: «Et ideo philosophi [...] in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt».

las dos mujeres que acogieron a Cristo, Marta y María[16]. En su comentario sobre el *Evangelio según San Juan*, refiriéndose a *Lucas* 10, 21, escribe: «El sentido místico del episodio es la vida activa, que es prefigurada por Marta, que sale al encuentro de Cristo para ofrecerle el servicio de su bienestar físico; y, por otro lado, la vida contemplativa, que es prefigurada por María que se queda en casa y es libre para entregarse a la quietud de la contemplación y a la limpieza de la conciencia»[17].

Siendo la vida contemplativa la más perfecta, como lo veremos, Santo Tomás trata antes de ella. Se refiere a Aristóteles, que escribe que la vida contemplativa es esencialmente una actividad del intelecto, mientras que los autores cristianos de espiritualidad están inclinados a poner de relieve el papel del amor. Tomás confirma que la vida contemplativa consiste esencialmente en una actividad del entendimiento y que en ella uno se dedica principalmente a la consideración de la verdad. Sin embargo, el impulso para hacerlo viene de la voluntad (que mueve todas las potencias, el intelecto incluido). Mueve por amor del objeto visto o, en otros casos, por el amor al conocimiento adquirido[18]. Huelga decir que la vida contemplativa de un cristiano trata del amor del objeto, que es Dios. El término

[16] II-II 179, 1 y 2.

[17] *In Evang. Ioan.*, c. 11, l. 6. En la *Catena aurea in Lucam*, c. 10, cita a San Gregorio: «[...] vel per Mariam, quae verba Domini residens audiebat, contemplativa vita exprimitur; per Martham, exterioribus obsequis occupatam, activa vita significatur. Sed Marthae cura non reprehenditur, Mariae vero laudatur; quia magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora, unde nec auferri umquam Mariae pars dicitur, quia activae vitae opera transeunt, contemplativae autem gaudia melius ex fine convalescunt».

[18] Con esta solución contesta a una dificultad derivada de un texto de San Gregorio Magno que pone el amor en el centro de la vida contemplativa (*In Ezequiel*, 1, 2, hom. 2: *ML* 76, 953). Cfr. *In III Sent.* d. 27, q. 1, a. 4 ad 4: «A vita contemplativa non excluditur voluntas et amor, sicut nec intellectus a vita activa».

de la contemplación es el deleite que es propio de la voluntad[19]. Efectivamente, la voluntad nos inflama en orden a contemplar la belleza de Dios. En este punto Tomás deja atrás a Aristóteles y sigue la tradición cristiana[20].

¿Hasta qué punto la práctica de las virtudes morales pertenece a la vida contemplativa? Aunque las virtudes morales disponen a la contemplación, esencialmente su lugar no está en la vida contemplativa. Disponen a ella en cuanto son la causa de paz interior y de limpieza del corazón. Por otro lado, una cierta práctica de las virtudes es fruto de la contemplación. Hay una cierta belleza en la vida según las virtudes, pero es una belleza participada. La belleza consiste en un cierto esplendor y en las debidas proporciones y por eso se halla radicalmente en la razón, es decir, en la vida contemplativa[21].

La contemplación de la verdad culmina en un solo acto, pero se posibilita por muchos otros[22]. Tomás distingue entre la meditación o la consideración, un proceso de la razón que va de los principios a la contemplación de la conclusión, es decir una verdad que resulta de ellos[23]. Luego se aborda la cuestión del objeto de la contemplación. Tomás cita a Ricardo de San Víctor para subrayar que «la contemplación es la intuición penetrante y libre del objeto, mientras que la meditación es el trabajo que hace el espíritu que está ocupado en la búsqueda de la verdad»[24]. En su comentario sobre la *Ética Nicomaquea* Tomás no había determinado este objeto, pero en la *Suma de teología* escribe que la contemplación tiene como objeto principal la verdad divina y que la consideración de lo que Dios ha hecho pertenece de modo secundario al objeto. La contempla-

[19] II-II 180, 1.

[20] Cfr. San Gregorio, *Super Ezech.,* I, 13, 9: «Contemplativae vitae est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, ab exteriore actione quiescere [...]».

[21] *L.c.*, art. 2.

[22] II-II 180, art. 3.

[23] *L.c.*, art. 3 y ad 1.

[24] *De gratia contemplativa*, I, c. 1: *ML* 196, 66.

ción de la verdad divina es imperfecta en esta vida y nos da solamente el comienzo de la bienaventuranza. Repetidas veces Tomás escribe que, en la vida presente, uno está lejos de una perfecta unidad y continuidad en la contemplación. Por eso el deleite que experimenta es defectuoso. Pero si uno organiza sus demás tareas en función de la contemplación, ésta parecerá más unida y duradera[25].

Se puede resumir cuanto se ha dicho de la manera siguiente: las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa en cuanto preparan a ella; ciertos actos de la razón preceden a la aprehensión de la verdad divina; así se pasa de la consideración de los efectos de Dios a la contemplación de Dios mismo. Efectivamente, la perfección última de nuestro entendimiento es la verdad divina. Las demás verdades perfeccionan el intelecto en orden a esta verdad[26].

El tema de la verdad de Dios como objeto de la contemplación es estudiado en dos artículos que siguen, los cuales someten la cuestión de la posibilidad de la visión directa de Dios en esta vida -que es negada- y se analiza el sentido de algunas expresiones para describir la contemplación: el movimiento circular, el rectilíneo y el oblicuo del pensamiento que, según Dionisio, caracterizan la contemplación. ¿Es posible la visión de la esencia divina en esta vida? Por causa de nuestro humano modo de conocer, que se apoya en los sentidos, no se puede aprehender a Dios en su ser. Esto significa que en la llamada mística natural no puede tener lugar un contacto con Dios. Para que el hombre tenga una experiencia inmediata de Dios, Dios debe comunicarse por su lado, lo que es una intervención sobrenatural. Tomás pone el acento en la contemplación de la *verdad*. No hay que entenderlo como algo impersonal. Escribe

[25] I-II 3, 2 ad 4: «In praesenti vita quantum defecimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione, quae est tanto maior quanto operatio potest esse magis continua et una».

[26] *L.c.*, art. 4 y ad 4.

textualmente que en la vida contemplativa el hombre comunica con Dios y los ángeles[27].

¿Produce deleite la contemplación? En los escritos de los autores místicos se habla frecuentemente del deleite que acompaña la contemplación. Santo Tomás lo explica así. Para cada uno de nosotros resulta agradable la operación que le es conveniente por su propia naturaleza o porque está acostumbrado a ella. Algunos sacan más deleite que otros de la contemplación porque poseen el hábito de sabiduría y de ciencia, de modo que la contemplación les resulta fácil. Además, la contemplación se hace deleitable por parte del objeto en cuanto que ella concierne a una cosa amada. Puesto que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de Dios, hacia el cual nos mueve la caridad, ella nos procura mucho deleite[28]. Este deleite, en las dos modalidades mencionadas, supera a todo otro deleite humano.

El fin corresponde al principio. Porque es el amor de Dios el que impulsa a la contemplación, hay que buscar el término de la contemplación en el deleite que se derrama en la voluntad. Esto enciende aún más el amor. Aunque el deleite de la contemplación en esta vida sea imperfecto, supera cualquier otro placer[29]. Por último, se considera si la vida contemplativa es duradera. La respuesta afirmativa se basa sobre la naturaleza de estos actos del entendimiento que conciernen a cosas eternas e incorruptibles. Además, vista de nuestro lado, la contemplación pertenece a la parte incorruptible del alma. Se añade que la contemplación no supone un trabajo corporal. Por fin, al interrumpirla brevemente, la vida contemplativa permanece por la caridad que conservamos en el corazón. Es verdad que,

[27] I-II 3, 5.

[28] En *Quodl.* VII, q. 7, a. 2, Tomás escribe que ciertos religiosos se abstienen de trabajos corporales «ex intensione divini amoris quo ad opus contemplationis quasi continue elevantur».

[29] *Ibid.*, art. 7.

en esta vida, ninguna acción puede conservar mucho tiempo una máxima tensión[30].

Hablando de la contemplación, Santo Tomás emplea términos como «estudio» y «contemplación de la verdad», que significan tanto el trabajo intelectual del filósofo como el estudio teológico, la meditación de la sagrada doctrina, la oración y la contemplación. En cierta manera, la verdad aprendida en estudios científicos puede ser objeto de la contemplación, con tal que manifieste la verdad de las cosas y el maravilloso orden en la naturaleza, abriendo así la vista de la Causa Primera resplandeciente de sabiduría y de bondad[31].

El hombre que vive obrando principalmente por acciones externas está en la vida activa. En cierto sentido la vida activa es la que es más propia del hombre[32]. En la vida activa, la principal preocupación no es la contemplación de la verdad. Se ve esto en el caso de la justicia, la principal entre las virtudes morales, que nos ordena al prójimo. Incluso la prudencia, aunque está en el entendimiento, pertenece por regla general a la vida activa. A veces no es fácil distinguir entre las dos vidas. Si uno medita sobre alguna verdad para obrar conforme a ella en la acción exterior, está en la vida activa. Pero si uno la considera para deleitarse en ella, está en la vida contemplativa. Igualmente, si uno practica las virtudes morales como disposiciones a la vida contemplativa, ya participa de ésta[33].

---

[30] *Ibid.*, art. 8.

[31] *Q.d. de veritate,* q. 11, a. 4: «Materia autem contemplativae vitae sunt rerum scibilium rationes».

[32] *Ibid.*, q. 5, a. 1: «Vita ergo proprie humana est vita activa quae consistit in exercitio virtutum moralium».

[33] Cfr. *Q.d. de virtutibus*, q. 1, a. 12 ad 24: «Vita activa est ut ostium ad contemplativam».

La práctica de las virtudes morales forma parte de la vida activa. Se ve en el caso de la principal entre ellas, la justicia, que nos ordena al prójimo y nos ayuda a ordenar a los otros al bien. El caso de la prudencia es más difícil porque tiene su sitio en el entendimiento y ocupa un lugar intermedio entre las virtudes morales y la contemplación. Empero, también la prudencia está ordenada a la práctica de las virtudes morales, y así pertenece directamente a la vida activa. Otra cuestión que trae consigo cierta dificultad concierne a la enseñanza de la doctrina. ¿Ejercen la vida activa los numerosos religiosos franciscanos, dominicos y agustinos que dedican su vida a la enseñanza? La respuesta es afirmativa en el caso de que ellos enseñen en vista de aplicaciones prácticas de lo enseñado. Ello se aplica igualmente al uso de la palabra y al esfuerzo de los oyentes por entender. Pero cuando los profesores piensan interiormente en una verdad en cuya consideración se deleitan, su enseñanza forma parte de la vida contemplativa[34].

En su sentido cristiano, la vida activa comprehende cumplir con nuestros deberes y desplegar todas las obras de misericordia y caridad cristiana, como repartir su pan con los hambrientos, enseñar a los ignorantes, llevar a los errantes y orgullosos al camino de la verdad, curar a los débiles y a los enfermos y ayudar a vivir a los pobres[35].

Por fin, se pregunta si las obras de la vida activa tendrán un cierto valor para la vida contemplativa. Santo Tomás contesta que una vida activa ordenada a la contemplación, ya forma parte de la vida contemplativa. En el cielo cesará la pretensión de organizar nuestra existencia en el tiempo. Si quedan algunos actos, escribe Tomás, estarán ordenados a la contemplación.

[34] II-II 181, art. 2 y 3.

[35] En su *Contra doctrinam retrahentium*, c. 7, Tomás cita un texto admirable de San Gregorio, *Super Ezechiel*, II, 2: «Panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere, errantem corrigere, ad humilitatis viam superbientem revocare, infirmantis curam gerere, quae singulis quibuscumque expediunt dispensare et commissis nobis qualiter subsistere valeant, providere».

Se puede pensar aquí en la intercesión de los beatos en favor de sus hermanos en la Tierra, en la iluminación por los ángeles o en la comunicación entre los santos en el cielo. En cuanto que los ángeles se dedican al gobierno de las creaturas inferiores, su acción tiene algo de la vida activa[36]. Al final de esta cuestión sobre la vida activa, Santo Tomás, para subrayar que la vida eterna no conoce trabajo penoso, cita el texto admirable de San Agustín:

> «Allí Dios será visto sin fin, amado sin hastío, alabado sin fatiga. Este don, este amor y esta ocupación serán comunes a todos [...] Descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos»[37].

La vida activa y la contemplativa difieren entre sí por sus fines respectivos y su materia: la materia de la vida activa consiste en las cosas temporales, mientras que la de la contemplativa son los contenidos inteligibles de los seres. El fin de la vida contemplativa es la consideración de la verdad, el de la vida activa es la acción en vista de la utilidad práctica[38]. Al ser la consideración de la verdad y la visión de Dios el verdadero fin del hombre, lo mejor que el hombre puede hacer es amar a Dios y unirse a Él en el espíritu. Ya que uno no puede ocuparse intensamente de cosas distintas, Cristo ha propuesto los conse-

[36] II-II 181, art. 4.

[37] *Ciudad de Dios,* XXII, c. 39.

[38] *Q.d. de veritate*, q. 11, a. 4: «Contemplativa et activa vita ad invicem fine et materia distinguuntur. Materia namque activae vitae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis, sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis prout nunc de vita contemplativa agimus, veritatis dico increatae secundum modum possibilem contemplantis. Quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem videbitur perfecte [...] sed activae finis est operatio, qua proximorum utilitati intenditur».

jos evangélicos que son la base de la vida religiosa. Si uno los sigue, es liberado, en la medida de lo posible, de las preocupaciones temporales[39].

Un tema importante para los que desean entrar en una orden religiosa es el del valor y de la perfección de las dos vidas. El artículo 4 de *In III Sent.*, d. 35, q. 1 trata acerca de cuál de las dos vidas es mejor. Un adversario de la teoría del mayor valor de la vida contemplativa nota que la justicia es la más importante de las virtudes. Además, la vida contemplativa es asunto de una sola persona, mientras que la vida activa puede hacer bien a muchos. Los que gobiernan (la vida activa) ordenan tanto lo que pertenece a la vida activa como lo que sirve a la vida contemplativa. Finalmente, nada puede ser mejor que actuar como colaboradores de Dios en el gobierno del mundo y en la salvación de los hombres, como dice Dionisio. Pero el argumento *sed contra* advierte que, según Cristo, María ha elegido lo que es mejor. Además, la vida contemplativa está más cerca de la vida celestial y tiene más el carácter de un premio. En la solución se afirma la dignidad de la vida contemplativa que prepara para la vida eterna. Sin embargo si uno ordena la vida práctica a la salvación de los demás es más útil que la contemplativa[40]. Pero una vida activa ordenada solamente a la propia persona no tiene esta dignidad ni esta utilidad.

En la *Suma de teología*, Tomás dedica cuatro artículos a esta comparación. En primer lugar, afirma que la vida contemplativa en sí misma es mejor que la activa, insistiendo en los argumentos de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* que hemos

[39] *CG* III, c. 130: «Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis -impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agenti».

[40] Cfr. *Quodl.* I, q. 7, a. 2 ad 2: «Est enim perfectae caritatis ut aliquis propter Dei amorem praetermittat dulcedinem contemplationis quam magis amaret, et accipiat activae vitae occupationes ad procurandum proximorum salutem».

mencionado arriba. Sin embargo, en la *Suma* presenta los argumentos en una forma más teológica, ilustrando cada una de las pruebas con admirables citas bíblicas que muestran su perfecto conocimiento de la Sagrada Escritura. Termina su exposición con un texto de San Agustín sobre «María ha escogido la mejor parte»: «No has escogido tú, Marta, algo malo, pero ella ha escogido la mejor. Oye, mejor porque no se le quitará. A ti se te quitará un día el peso de la necesidad; la dulzura de la verdad es eterna»[41]. Sin embargo, Santo Tomás añade que, bajo otro aspecto, hay que elegir la vida activa por las necesidades de la vida presente. En su respuesta a la tercera objeción vuelve a este punto. Dice que por una necesidad de la vida presente se debe a veces suspender la contemplación, pero sin abandonarla totalmente. Otra cita de San Agustín ilustra lo dicho:

> «El amor a la verdad requiere un ocio santo; la necesidad de la caridad emprende una ocupación justa, es decir, la de la vida activa. Si nadie impone esta carga, debemos entregarnos al estudio y a la contemplación de la verdad. Si se nos impone, hay que aceptarla por exigencias de la caridad. Pero, ni siquiera en este caso se debe abandonar totalmente el deleite de la verdad, ya que, abandonado este alivio, la carga es demasiado pesada»[42].

Santo Tomás advierte que uno que de esta manera va de la contemplación a la acción, no abandona lo que ya tenía, sino que añade algo más. Finalmente, la vida mixta es la que Cristo ha elegido para sí[43], quien contemplaba a Dios, mientras conducía una vida activa perfecta[44]. En varias de sus obras, Tomás escribe que la vida activa es más laboriosa y a veces está

---

[41] *Sermo* 103, c. 4: *ML* 38, 615.

[42] *La Ciudad de Dios*, XIX, c. 19 (trad. de la edición de la BAC).

[43] III 40, 1 ad 2: «Sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplatorum et ideo Cristus talem vitam elegit».

[44] *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4 C.

llena de amarguras[45]. Porque trata de cosas contingentes, necesita más investigación que la vida contemplativa que considera las verdades eternas[46].

A la cuestión de cuál de las dos vidas tiene más mérito, responde que en sí misma la vida contemplativa es más meritoria porque está directamente relacionada con el amor a Dios, mientras que la vida activa se dedica más directamente al amor al prójimo. Sin embargo, puede suceder que la última tenga más mérito, si por su gran amor a Dios el cristiano abandona por algún tiempo la contemplación[47]. En la medida en que la vida activa ordena las pasiones del alma, ayuda a la contemplación. En cambio, porque implica la aplicación a obras externas, puede impedir la vida contemplativa. En cuanto la vida activa nos prepara para la contemplación, es anterior a ella. Pero, respecto al valor intrínseco de la contemplación que se ocupa de objetos mejores, resulta que ésta es más grande[48]. Se concluye de lo expuesto sobre las dos vidas posibles del cristiano que la perfección cristiana consiste principalmente en la caridad que nos une a Dios, el fin último de la mente humana. Sin embargo, un amor que no sea una entrega total es posible, con tal que se excluya lo que se opone al movimiento del amor a Dios y se excluya del afecto cuanto impide que el afecto se dirija totalmente a Dios[49]. En otros textos Santo Tomás dice que la vida contemplativa es más segura, pero la activa la más fructífera[50]. Afirma igualmente que ningún sacrificio es más grato

[45] *In IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 5 C: «[...] sed operationes activae vitae sunt multis amaritudinibus respersae».

[46] *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 4 ad 2. De ahí que se necesita el don de consejo, mientras que en la vida contemplativa los dones de sabiduría y de inteligencia son importantes (*In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4 C).

[47] II-II, 182, art. 2.

[48] II-II, 182, art. 3 y 4.

[49] II-II, 184, art. 1 y 2.

[50] *De perfectione spiritualis vitae*, c. 21: «Licet vita contemplativa sit magis secura, tamen vita activa est magis fructifera»; *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4 C.

a Dios que el celo por las almas[51]. La beatitud que da la vida activa dispone a la beatitud futura, la beatitud de la contemplación ya «es una cierta incoación de la misma»[52].

Santo Tomás cita un texto de San Agustín en el que se describe la vida cristiana como consistente en los dos modos de vida: «En cuanto a los tres géneros de vida, el ocioso, el activo y el mixto, aunque salva la fe, cada uno puede elegir él que le plazca y llegar por él a los premios eternos. Interesa, sin embargo, discernir cuál se abraza por amor a la verdad, y cuál por deber de caridad. No se debe entregar uno al ocio desentendiéndose de ser útil al prójimo, ni a la acción olvidando la contemplación de Dios»[53]. De ahí que Tomás escribe que las dos vidas pueden existir simultáneamente en una persona[54]. Según San Bernardo, la Santísima Virgen vivía a la vez las dos vidas. Pero Tomás hace notar que, mientras el hombre no haya alcanzado la perfección en la vida activa, no puede vivir según la vida contemplativa, a no ser de una manera incoativa. La razón es que la práctica de las virtudes le resulta todavía difícil; debe esforzarse y así es molestado cuando se aplica a la contemplación[55].

En general se pasa de la vida activa a la contemplativa, pero muchas veces se vuelve a la vida activa para rendir algún servicio y así la acción saca provecho de la contemplación. Sin embargo, la vida activa precede en los actos concernientes a

[51] *Quodl.* III, q. 6, a. 3, arg. 4: «Nullumque sacrificium est Deo acceptius quam zelus animarum».

[52] I-II 69, 3.

[53] *La Ciudad de Dios*, XIX, c. 19, trad. de José Morán (edic. de la BAC).

[54] *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 3 B («possunt esse simul»).

[55] *Ibid.*: «[...] tota sollicitudine ad ipsos intendat; unde retrahitur a studio contemplationis».

una materia que no tienen nada que ver con la contemplación[56].

En la *Suma de teología* aborda otra vez la cuestión de una combinación de las dos vidas en el tratado sobre las distintas órdenes religiosas y compara los respectivos méritos[57]. Las formas de vida religiosa pueden distinguirse:

(a) por la diversidad de los fines;

(b) por la diversidad de los ejercicios religiosos.

Es perfectamente lícito fundar una orden religiosa que se dedique a las obras de la vida activa, al servicio militar (con tal que se obre para la conservación del estado cristiano y del culto divino y defienda a los pobres y oprimidos). Obviamente se puede también fundar una orden religiosa que tenga como fin predicar u oír confesiones, actos que se ordenan al bien espiritual de las almas. Por lo demás, es más importante defender a los fieles con armas espirituales contra los errores de los herejes y las tentaciones que defender al pueblo con armas corporales. En seguida, Santo Tomás considera una cuestión que le llega al alma: ¿Es necesario fundar una orden dedicada al estudio? El estudio de las letras ayuda a los religiosos de dos maneras:

(a) el estudio ayuda a la contemplación de las cosas divinas, mientras que aparta los obstáculos a la contemplación, a saber, los errores acerca de las cosas divinas que son frecuentes por parte de quienes desconocen las Escrituras;

(b) el estudio es sin más necesario a toda orden religiosa fundada para predicar y ejercer ministerios semejantes.

Además, el estudio ayuda a evitar la concupiscencia de la carne. Concluye su artículo con una cita de San Agustín:

---

[56] *Q.d. de veritate*, q. 11, a. 4 ad 2.

[57] II-II, 188.

> «Puesto que creemos que no debemos desinteresarnos de aquellos a quienes los herejes engañan, con la falsa promesa del saber y de la ciencia, nos detenemos a estudiar sus métodos. No podríamos hacer esto si no viéramos que otros hijos de la Iglesia hicieron lo mismo movidos por la necesidad de refutar a los herejes»[58].

En la búsqueda de la perfección cristiana por medio de la vida religiosa, ¿debe darse preferencia a una orden contemplativa o más bien a una orden que ejerza el ministerio y el apostolado[59]? Abstrayendo de la diversidad de las disposiciones de las diferentes personas y de vocaciones particulares inspiradas por Dios, Santo Tomás construye su argumento según el fin perseguido: «La excelencia de una orden religiosa se deduce principalmente de su fin y secundariamente de las prácticas destinadas a conseguirlo». Ahora bien, el apostolado derivado de la plenitud de la contemplación, como la enseñanza y la predicación, vale más que la simple contemplación, pues es más perfecto iluminar que lucir. En segundo lugar vienen las órdenes que se dedican exclusivamente a la contemplación. En tercer lugar están las órdenes que se dedican a obras externas. Otros factores pueden influir sobre el grado de perfección de una orden religiosa, como el tipo de apostolado que sus miembros ejercen o el tiempo que se dedica a la oración. Una consecuencia de lo dicho es que puede ser lícito pasar de una orden a otra más perfecta o de mejor observancia[60].

Por último, Tomás estudia el problema de la vida comunitaria y la solitaria desde el punto de vista de la perfección cristiana. La soledad es un instrumento para promover la contemplación, pero no es conveniente para quienes se dedican a la vida activa. Conviene al contemplativo que ya llegó a la per-

[58] *De musica*, VI, c. 17: *ML* 32, 1194.
[59] II-II 188, art. 6.
[60] II-II 189, art. 8.

fección, mientras que la vida en sociedad vale para ejercitarse en la perfección[61].

Lo que caracteriza los artículos de la *Suma de teología* dedicados a la vida contemplativa y práctica es el recurso, en las cuestiones 179-182 y 188, a numerosas citas de las obras de los Padres y de autores espirituales. Mientras que Aristóteles es citado unas treinta veces acerca de cómo el Filósofo analiza el sentido de las palabras y muestra el valor de la vida contemplativa, así como el papel de las virtudes, Santo Tomás se refiere, en pocas páginas, 57 veces a San Gregorio Magno, 13 a Dionisio, 28 a San Agustín, 15 a San Jerónimo y 6 a Casiano. Hay también referencias a Graciano, a Crisóstomo, Ricardo de San Víctor, Hugo de San Víctor, San Bernardo, San Isidoro, San Ambrosio, Boecio y a varias Glosas. El gran número de referencias significa que Santo Tomás elaboró su tratado sobre la vida activa y la contemplativa en un diálogo ininterrumpido con una tradición eclesiástica de mil años, sirviéndose al mismo tiempo de las sólidas conclusiones filosóficas de Aristóteles estudiadas por él en su comentario sobre la *Ética Nicomaquea*. Esto explica la verdad de sus conclusiones y el valor duradero de su texto.

[61] II-II 188, art. 8.

1

Otros oradores en este simposio, particularmente el profesor Luis Suárez Fernández, han puesto de relieve que, en el siglo XVI, los españoles que fueron al nuevo mundo vacilaban entre dos maneras de proceder: dejar a la cultura indígena una cierta autonomía y libertad para desarrollarse, o bien imponer la cultura española por la fuerza. Este dilema llegó a ser más difícil de resolver por el hecho de que, por un lado, los españoles reconocían que, aunque la fe cristiana era más importante que todos los demás valores, no debía jamás ser impuesta por la fuerza. Por otro lado, el paganismo los horrorizaba. Los españoles adoptaron desde luego una actitud implacable contra los templos, los ídolos y contra todo lo relacionado con la religión pagana. Así, sin guardar muchos escrúpulos sobre la legitimidad de su manera de proceder, destruyeron sistemáticamente edificios, estatuas y todo lo que servía al culto pagano. En cuanto a las cosas que no tenían una relación directa con prácticas religiosas supersticiosas, mostraron los conquistadores y los colonos interés por las culturas autóctonas: los misioneros estudiaron los idiomas de los indios, los acogieron en sus escuelas y adoptaron lo que les pareció útil de las costumbres locales.

---

[1] «La doctrina de santo Tomás en la evangelización de America», en *Evangelización y teología en America (Siglo XVI). X Simposio Internacional de teología*, Pamplona 1989, 1185-1192.

Dentro de este cuadro general quisiera llamar la atención sobre los temas siguientes:

(a) la importancia de la doctrina de santo Tomás de Aquino para la solución de problemas difíciles, como el de la justificación de la conquista de las tierras de los indios;

(b) la enseñanza del tomismo en el mundo americano y su aportación a la educación superior.

Una primera cuestión que se planteó a los descubridores de América fue la de la naturaleza de los indios. ¿Eran ellos verdaderos hombres? Semejante duda puede parecernos ridícula. Pero no hace mucho más de un siglo Charles Darwin opinó que algunas tribus indígenas que él había conocido deberían ser clasificadas entre los animales superiores y el hombre. Al enfrentarse con fenómenos de antropofagia, sacrificios humanos, promiscuidad y crueldad hubo españoles que pusieron en duda la naturaleza humana de los indios. Tal vez lo hicieron para legitimar así la sujeción y el despojo de los autóctonos. Pero los misioneros defendieron siempre con vigor los derechos naturales de los indios.

Los problemas se acumulaban y había que encontrar una solución adecuada. Por ejemplo, una cuestión importante que se presentó era la siguiente: ¿prevalece el derecho natural de los padres paganos en cuanto a sus hijos sobre el mandato divino de bautizar a todas las gentes? En este punto se impuso la doctrina de Santo Tomás, que enseña que el derecho natural tiene prioridad y que no se puede bautizar a los niños contra la voluntad de sus padres.

Otro problema: ¿se puede enseñar a los indios letras y teología? Los dominicos y otros misioneros, como el gran investigador Bernardino de Sahagún O.F.M, declararon que había

algunos muy capaces para los estudios y la teología. De hecho, los dominicos sometieron el problema (¿deben ser admitidos los indios a la catequesis y a los estudios?) al Papa Pablo III. Éste declaró en la Bula *Unigenitus Deus* (de 1557) lo siguiente:

> «Teniendo en cuenta que aquellos indios, como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que se acercan a ella con muchísimo deseo [...] con autoridad apostólica declaramos que [...] los indios, aun cuando están fuera de la fe, no están privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas».

A medida que la corte, los teólogos y los juristas se dieron cuenta de la manera en que los españoles, en su conquista del continente americano, trataban a los habitantes, se alborotaron las conciencias. En la corte y en los consejos, pero sobre todo en los conventos, las universidades y los colegios, se instituyó una reflexión sobre los aspectos morales de la colonización. Fruto de estas discusiones fue el *requerimiento* de Palacios Rubio, que intentaba conciliar la ocupación y la dominación de aquellas tierras por los españoles con los derechos de los habitantes. Según el jurista, Dios habría dado la jurisdicción sobre el mundo entero a San Pedro y a sus sucesores. Ahora bien, el Papa hizo donación de estas islas y de la tierra firme del mar océano a los católicos reyes de España para que enviaran allí a misioneros que predicasen y enseñasen la fe cristiana. Si los indios reconocen como señor al rey de España, serán recibidos con caridad y protegidos, pero, en el caso contrario, serán castigados y «culpa de ellos serán las muertes y daños que sufran en sus personas y en sus bienes»[2].

Otros juristas de aquella época defendieron la tesis de que el Papa tiene un derecho universal de intervención en lo

[2] Véase J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en las siglos XVI y XVII*, México 1951; ID., *La filosofía en México en los siglos XVI y XVII*, en aa.vv., *Estudios de la historia de la filosofía en México*, México 1973.

temporal derivado del hecho del estado de pecado, en el cual se encuentran las naciones no-cristianas. Ginés de Sepúlveda recogió estas opiniones y, combinándolas con la teoría aristotélica de la legitimidad de la esclavitud, fundada en los defectos naturales de ciertas personas, construyó una justificación de la guerra de conquista contra los indios: la Iglesia no puede cumplir su misión si los indios no están sometidos a los españoles; desde luego, por su naturaleza, los indios tienen una aptitud para ser esclavos.

Pero estas teorías eran un compromiso demasiado fácil y justificaban grandes abusos. En las juntas de Burgos de 1512, en las cuales los dominicos habían tenido un papel dominante, ya se había declarado el principio de la libertad y el dominio legítimo de los indios sobre sus países. Las Casas, que venía trabajando durante decenios por conseguir la abolición de las encomiendas, vio sus esfuerzos coronados de éxito (al menos jurídicamente) con la promulgación de las *Leyes nuevas de Indias*, que pueden ser consideradas como una victoria de la conciencia cristiana sobre la violencia hecha a los indios, la sujeción arbitraria y el despojo de sus bienes. En este ambiente agitado y atravesado por problemas difíciles fray Francisco de Vitoria iba a presentar sus reflexiones sobre los derechos naturales de los pueblos y los individuos. Ya en una lección del año 1528 muestra (contra la teoría de Escoto) que los infieles tienen plena libertad de abrazar o de no abrazar la fe cristiana.

En su famosa *Relección de los indios recientemente descubiertos* de 1537, Vitoria instituyó la discusión de los títulos que pueden o no legitimar la ocupación de las tierras de los indios. El gran filósofo y teólogo aplica continuamente la doctrina de santo Tomás y su pensamiento en cuestiones de derecho natural coincide con el del más grande doctor de la cristiandad. Vitoria rehusa los títulos no justificadores de ocupación de las tierras de los indios. Ellos han de ser considerados como los legítimos dueños de sus propiedades; sus príncipes son sus so-

beranos auténticos a menos que hayan perdido su dominio por razones que invaliden sus derechos. El Papa no es el señor civil o temporal de todo el orbe; no tiene potestad sobre aquellos indios. Tampoco pierden sus derechos por la inmoralidad enorme que se les atribuye. Por otro lado, insiste Vitoria sobre el derecho natural que tienen los hombres de viajar, de comerciar y de predicar sus ideas y el evangelio en las provincias de naciones no-cristianas. Si los indios respetan estos derechos, no hay ninguna base para despojarlos y someterlos. Pero si los jefes o el pueblo ponen obstáculos, los misioneros pueden entonces emplear ciertos medios para obtener la seguridad de la predicación evangélica. Sin embargo, Vitoria mismo recomienda ceder más bien en los propios derechos y buscar conseguir por medios pacíficos una favorable acogida del mensaje cristiano de amor. Exige como un imperativo de la justicia que se deje a los pueblos con las leyes que tenían antes de la colonización. Parece que pensaba que hay que establecer una confederación de estados, en la cual los reyes de España ejercerían un papel moderador y protector.

La *Relección* se imponía a todos. La fama de Vitoria era tanta que el 31 de enero de 1539 Carlos I le escribió una carta planteándole algunas dudas sobre problemas morales. Las *Relecciones* constituyen efectivamente la contribución más importante de España al derecho internacional y son una prueba del altísimo nivel de la especulación cristiana y filosófica en este campo: los centros académicos de Salamanca, Valladolid y de Alcalá siguieron la enseñanza de santo Tomás de Aquino[3].

Sin embargo, la realidad no coincidía con la teoría: Colón y Cortés habían establecido un régimen feudal: imponían tributos y exigían servicios a cambio de la «protección» y la

[3] Véase la edición de las *Relecciones teológicas de Vitoria*, preparada por T. Urdañoz, con una importante introducción, Madrid 1960. Cfr. también la obra ya clásica: V. Carro, *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América,* Salamanca 1951.

instrucción cristiana ofrecidas. La corte, no obstante, no aceptó este sistema, porque «Dios creó a los indios libres y no sujetos». Al cabo prevaleció un compromiso: no se podía cambiar repentinamente las costumbres establecidas; además aquellas tierras no estaban muy seguras. Podrían tolerarse las encomiendas durante dos vidas humanas.

Así, pues, las nobles y altas ideas en los centros del poder y en las universidades sobre cómo tratar a los indios y sus derechos son un hecho único en la historia de la colonización.

Los misioneros no tardaron en establecer centros de estudios en México y en otros países de América. La filosofía que se enseñaba en la Universidad de México en el siglo XVI y en parte del siglo XVII era sobre todo la de Aristóteles. Los estudios de la lógica y de la dialéctica ocuparon el primer plano, ya que la filosofía se enseñaba en la facultad de artes. Hay que mencionar al docto agustino Alonso de Veracruz quien durante casi 50 años enseñó la filosofía en varios lugares y ocupó también la cátedra de Santo Tomás de teología en la Real y Pontificia Universidad de México. El primer libro de filosofía publicado en América es de su mano, la *Recognitio Summularum*, un manual de dialéctica (1543)[4]. Tomás de Mercado O.P., que conocía muy bien el griego, escribió una traducción y un comentario admirable de la *Logica maior* de Aristóteles. Antonio Hinojosa O.P. es el autor del *Clypeus thomistarum ex quaestionibus metaphysicis et theologicis affabre compactus*, mientras que fray José Calderón publicó un *Compendium philosophiae thomisti-*

[4] Cfr. O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la Historia de la filosofía en México*, México 1950; A. Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de Veracruz*, México 1984.

cae. Todos aquellos autores dicen que quieren prescindir de las cuestiones estériles para limitarse a lo esencial y lo útil.

En en siglo XVII se hacía sentir la influencia de los jesuitas. Muchos de ellos estaban convencidos de que las teorías de Vázquez y de Suárez podían y debían ser enseñadas con derechos iguales que las de Escoto o de santo Tomás. Rafael Moreno nota que desde mediados del siglo XVII la filosofía en México declinó. Una excepción es fray Francisco Naranjo (1588-1655), un dominico nacido y educado en México que había aprendido de memoria la *Summa* de santo Tomás y «llenó de admiración los claustros». Las críticas de la cosmología de Aristóteles, que en la segunda mitad del siglo estaban difundiéndose en Europa, ganaron también México: la ciencia antigua iba a ser invalidada y así la «tranquilidad escolástica» iba a desaparecer. En 1706 la Congregación General de los Jesuitas tuvo que mandar que se enseñara en las escuelas de la Orden únicamente la filosofía aristotélica.

Cae por su peso que la historia de la influencia de la doctrina de santo Tomás en América coincide en gran parte con el apostolado de los dominicos. En 1549, a petición del emperador Carlos V, el maestro general envió al padre José Robles con otros treinta religiosos para que instruyesen a los indios en la provincia de Bogotá. Unos años después también Felipe II insistió en que erigiesen más conventos para promover la instrucción de los habitantes. Los frailes empezaron a dar lecciones de gramática, de artes y de teología. El gobernador de Colombia, muy satisfecho con estos esfuerzos, instituyó en 1571 un día de fiesta en honor de Santo Tomás. Poco después empezaron los tratos para fundar una universidad. Gregorio XIII aprobó el proyecto en 1580 y otorgó varios derechos. En 1608 se fundó además un colegio para letras mayores y menores. Este colegio que estaba sobre todo destinado a la instrucción del futuro clero, llevaba el título de Santo Tomás y fue proclamado univer-

sidad en 1639. Esta proclamación se celebró con una disputa pública sobre una cuestión de la *Summa Theologiae*.

En 1651 el rey permitió la fundación del Colegio del Rosario en Santa Fe, donde los dominicos iban a enseñar la doctrina de santo Tomás, la jurisprudencia y la medicina. Según las constituciones de este instituto «todas las personas de cualquiera manera pertenecientes a este Colegio juran ajustarse con la doctrina de santo Tomás (excepto en lo que pertenece a la materia de la concepción inefable de Nuestra Señora [...])». En las artes debían utilizar el curso de Juan de Santo Tomás. Otros textos recomendados eran los libros de Domingo Soto y de Báñez.

La universidad de Santo Tomás de Quito fue formada en 1688 a partir de unos colegios. Los dominicos hicieron grandes esfuerzos para enriquecer la biblioteca y dotar a la universidad de cátedras:

> «Su pretensión [...] al enriquecer su Colegio con estas facultades era establecer un centro en que además de contribuir a la cultura de aquellos pueblos, se formasen los futuros ministros evangélicos en la teología de santo Tomás, para atajar así las opiniones erróneas y perniciosas *praesertim in materia morali quae in illis partibus serpere dicuntur*»[5].

Para asegurar esto, una de las constituciones disponía que los colegiales al entrar hiciesen juramento de defender en público y en privado la doctrina de santo Tomás según y como la entiende la Orden dominicana. El padre Beltrán de Heredia concluye así esta parte de su estudio sobre las universidades dominicanas en América: «En las principales capitales de nuestras colonias de América tuvo el tomismo su centro o escuela, atendida por maestros salidos generalmente de las academias de la metrópoli»[6].

---

[5] Bula de 1681. Véase V. Beltrán de Heredia, *La Universidad de Santo Tomás de Quito*, en *Miscelánea Beltrán Heredia*, Salamanca 1973, IV, pp. 597-598.

[6] *Ibidem*, p. 612.

Hubo otros sitios donde se organizaron estudios superiores, como el convento de Santo Domingo de Tunja, el de San José de Cartagena, etc. Se distinguía entre tres géneros de casas de estudio: estudios conventuales, estudios solemnes y estudios generales, según el número de los profesores y de las cátedras y el destino local, regional o territorial del instituto. La gran autoridad en el estudio de la filosofía durante casi doscientos años fue Aristóteles, interpretado por Santo Tomás y expuesto por autores de la Orden. En teología, la *Suma de teología* del Angélico constituía el libro de base. La influencia de Santo Tomás no estaba limitada a los institutos de los dominicos. En las escuelas de otras órdenes, como las de los agustinos recoletos y de los jesuitas, se enseñó también la teología de santo Tomás. La Compañía de Jesús seguía generalmente la doctrina del Angélico, pero interpretándola sin rigor. En su *ratio studiorum* se lee efectivamente: «Aténganse todos a las doctrinas de santo Tomás, aunque no servilmente»[7]. En cuanto al uso de los textos y los métodos de santo Tomás, basta recordar «que juntamente con los Dominicos, fueron los Jesuitas quienes contribuyeron a divulgar el uso de la *Suma de teología* en las escuelas».

En este cuadro tan positivo no falta la sombra. Parece que en las escuelas, los profesores de filosofía no lograron determinar su actitud ante los progresos de la física moderna. Los archivos de los dominicos relatan las dificultades que tenían en Bogotá con un profesor laico que enseñaba el sistema de Galilei. Se puede decir, en favor de los frailes, que tampoco en Europa se sabía cuáles debían ser las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias modernas. Desde luego, en los primeros siglos de la colonización los estudios de las ciencias no conocieron un gran desarrollo en el Nuevo Mundo. En el siglo XVIII las nuevas ideas del racionalismo europeo aparecieron en América y contribuyeron a cambios profundos en el sistema

[7] J. A. Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*, SIC, Madrid 1946, p. 198.

de enseñanza. Otra deficiencia de la situación en el plan de los estudios superiores fue la repercusión de las controversias *De auxiliis*, que hizo más difícil la colaboracion entre los dominicos y los jesuitas.

Por todo ello se puede decir que es un mérito innegable de los misioneros españoles el haber llevado la filosofía y la teología de santo Tomás de Aquino al Nuevo Mundo y haber instruido a millares de indios en el recto modo de pensar, el realismo y los principios de la *sacra doctrina* del Aquinate.

Introducción 7

Santo Tomás y la Sagrada Biblia 9

I. Inspiración y Revelación según Santo Tomás de Aquino 11

La inspiración 13

Los sentidos del término 13

La inspiración de las Sagradas Escrituras 15

Inspiración como infusión de conocimiento 17

Revelación 17

Los sentidos del término revelación 18

El porqué de la revelación divina 19

Los receptores de la revelación 21

¿En qué consiste la revelación? 21

La revelación ha sido comunicada gradualmente 22

La revelación, obra de Dios 23

Revelación y *sacra doctrina* 24

Revelación e inspiración 25

Aplicación de la doctrina de Tomás a algunas dificultades 28

La doctrina de Santo Tomás y *Dei Verbum* 31

II. Santo Tomás, Magister in Sacra Pagina 35

Exégesis como teología y teología como exégesis 37

Los presupuestos de la exégesis de Santo Tomás 38

La Biblia se lee «in medio Ecclesiae» 43

El método exegético de Santo Tomás 45

Características de la exégesis de Santo Tomás 46

La alocución «Rigans montes» 48

La lección «Hic est liber mandatorum Dei» 51

III. El comentario de Santo Tomás de Aquino sobre el Libro de Job 57

Dificultad de la interpretación del *Libro de Job* 58

La fecha de composición de la *Expositio super Job ad litteram* 59

Las fuentes del comentario 60

El problema doctrinal 62

Análisis y resumen del comentario de Santo Tomás 65

IV. La actualidad de la Carta de San Pablo a los Romanos según el comentario de Santo Tomás 97

La *Lectura super epistulam ad Romanos* de Santo Tomás 97

Algunos temas de actualidad tratados por Santo Tomás 100

La triste situación del mundo que rehúsa reconocer a Dios, su Creador. La ley natural 100

La libertad de pecar 101
La gloriosa libertad de los hijos de Dios 102
Los sufrimientos de los cristianos 104
Todo concurre para el bien de los santos 104
San Pablo y el pueblo de Israel 105
La salvación de los gentiles 108
El destino de Israel 109
La vida moral del cristiano 110
¿Cómo comportarse respecto a los débiles en la fe? 112
Las últimas recomendaciones 114
Conclusión 115

V. Tomás de Aquino, comentador de San Pablo 117
Las epístolas de San Pablo. Orden y divisiones 121
La relación personal de Tomás con San Pablo 123
El epígrafe del comentario de las cartas individuales 124
La exégesis doctrinal de Santo Tomás 125
Conclusión 142

Estudios teológicos 145

VI. El ascendiente de categorías filosóficas sobre la expresión de la fe 147

VII. Santo Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia 171
Los Padres y la Edad Media 172

Los términos para significar a los Padres en las obras del Aquinate 173

La autoridad de los Padres según el Aquinate 174

La importancia de la cuestión de la autenticidad de ciertas obras 178

Las fuentes de donde Tomás extrajo sus conocimientos de los escritos de los Padres 179

Tomás y los Padres griegos 181

Citando a los Padres 182

Tabla de las referencias patrísticas en las obras principales del Aquinate 184

La *Catena aurea* 190

El *Contra errores Graecorum* 192

La *Expositio in Boetii De Trinitate* y el *De divinis nominibus* 194

La *Summa contra Gentiles* y los Padres 194

La *Summa theologiae* 196

VIII. La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios 209

Las fuentes 210

La teología de la imagen de Dios de Santo Tomás de Aquino 214

La *Exposición sobre el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo* 214

La doctrina de la imagen de Dios en algunas obras posteriores. 218

La teología de la imagen de Dios en la *Suma de teología* 221

Conclusión 234

IX. La significación de la paternidad de Dios en la teología espiritual de Santo Tomás de Aquino 237

X. La cristología de la Suma contra los Gentiles 253

XI. El juicio final en la teología de Santo Tomás de Aquino 289

Introducción 289

Jesús juzgará en cuanto es el Hijo del Hombre 291

La participación de los apóstoles y los santos en el juicio final 294

La distinción entre el juicio particular y el juicio universal 295

La condición final del mundo 297

¿Cómo conocerán los pecadores sus pecados? 298

El juicio se hará mentalmente 299

El tiempo del juicio final 300

El lugar del juicio 301

Si todos los hombres comparecerán en el juicio 302

¿Serán juzgados los ángeles? 303

Los asesores en el juicio final 304

Conclusión 304